كتاب الانتصار

تأليف السيد الاجل المرتضى
علم الهدى ذي المجدين ابي القسم
علي بن الحسين بن موسى الموسوي قدس الله
... عنه وارضاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما يسّر من حق مشيّع ونصر وقمع من باطل مبتدع وأرشد إلى دلالة وأبعد من ضلالة
وجهالة وصلواته على خير الأنبياء وأفضلهم وأكملهم سيدنا محمد وعلى آله الكرام المعالم
من أهله الذين سلكوا منهاجه واتبعوا محاجه وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته
وبيّنوا مجملها وفسروا مشكلها وأقاموا دعائمها وقوّموا مرامها وسلامه ورحمته
أما بعد فإني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية أدام الله سلطانها
وأعلى أبدا شأنها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شنّع بها على الشيعة الإمامية و
ادّعي عليهم مخالفة الإجماع وأكثرها يوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين
أو المتأخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة ما
يغني عن وجود الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف وأنا أميّز ذلك وأفصّله وأبيّن الشيعة
المعترضة فيه وها أنا ذا مبتدئ بذلك ومعتمد من الإيجاز والاختصار ما لا يخل بالبيان وإن كان
خارجا عن الإكثار المفضي إلى الإملال والإضجار وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت
ومما يجب تقديمه أن الأصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ومنه يتشعب أن الشناعة
إنما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه ولا حجة لقائليه فإن الباطل هو العاري من الحجج
والبينات البريء من الدلالات فأما ما عليه دليل يعضده وحجة تعمده فهو الحق اليقين ولا يضره
الخلاف فيه وقلة عدد القائلين به كما لا ينفع في الأول الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب إليه
وإنما يسأل الذاهب إلى مذهب عن دلالته على صحته وحجته القائدة له إليه لا عمن يوافقه
أو يخالفه على أنه لا أحد من فقهاء الأمصار إلا وهو ذاهب إلى مذاهب تفرد بها وجماعة الفقهاء
كلهم على خلافه فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كأبي حنيفة
والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفردوا بها وكل الفقهاء على خلافه
فيها وما الفرق بين ما انفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها و
بين ما انفرد به أبو حنيفة أو الشافعي من المذاهب التي لا موافق له فيها فإن قالوا
الفرق بين الأمرين أن كل مذهب تفرد به أبو حنيفة فله موافق من فقهاء
أهل الكوفة فيه أو من السلف المتقدم وكذلك ما تفرد به الشافعي له فيه موافق من أهل
الحجاز ومن السلف وليس كذلك الشيعة قلنا ليس كل مذهب تفرد به أبو حنيفة أو
الشافعي نعلم أن أهل الكوفة أو أهل الحجاز أو السلف قائلون به وإن ادعي ذلك دون ما هو
معلوم مسلم غير متنازع فيه والشيعة أيضا تدعي وتروي أن مذاهبها التي انفردت بها هي

مذاهب جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي بن الحسين زين العابدين عليهم السلام
بل تروي هذه المذاهب عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه وتسندها إليه فإن جعلوا لهم من
ذلك ما جعلتموه لأبي حنيفة والشافعي وفلان وفلان إذ أنزلوهم على أقل الأحوال منزلة
ابن حنبل وداود ومحمد بن جرير الطبري فيما انفردوا به فإنكم تعدونهم خلافا فيما انفردوا
به ولا تعدون الشيعة خلافا فيما انفردوا به وهذا ظلم لهم وحيف عليهم على أن من
مذاهب أبي حنيفة التي استدركها بالقياس ما لا يمكنه أن يدعي أن له في القول بها سلفا
من الصحابة ولا التابعين ولو نشينا لأشرنا إلى فروع كثيرة له بهذه الصفة فكيف لم تشنعوا عليه
بأنه ذهب إلى ما لم يذهب إليه أحد قبله وشنعتم على الشيعة بمثل ذلك فإن قالوا الفرق بين
الأمرين أن أبا حنيفة وإن تفرد بمذاهب قادة إليها القياس ولم يعلم سابق له إليها فإن
تلك المسائل لم تجر لها في السلف ذكر ولا سبق لها حكم ولا خاض فيها أهل العلم فينعقد
فيها إجماع أو خلاف والشيعة انفردت بمذاهب تخالف ما علمنا إجماع السلف كلهم على
خلاف قولهم فيها قلنا قد مضى أن دعواكم إجماعا منعقدا على خلاف ما يقوله الشيعة
عارية من برهان فإن القوم يسندون مذاهبهم إلى جماعة من السلف يخرج قولهم وخلا
فهم بهذه المسألة من أن تكون إجماعا على خلاف مذاهبهم وبعد فإذا سلم لكم ذلك
على ما فيه فيجب أن تعدوا الشيعة خلافا فيما انفردوا به مما يخالف مذاهب أبي حنيفة
التي استدركها بالقياس ولا سلف له فيها ولا إجماع تقدم عليها وما نراكم تعدونهم
خلافا في شيء مما انفردوا به ولا يفرقون بين ذلك حسبما أفضى الكلام الآن إليه على أنكم
تعتدون بخلاف داود بن علي ومحمد بن جرير وابن حنبل في المسائل التي تفردوا بها وعندكم أن
الإجماع السابق منعقد على خلافها وتناظرونهم عليها فإلا أسقطتم الاعتداد
بهم في الخلاف والمناظرة لهم في هذه المسائل كما فعلتم مع الشيعة أو أجريتم الشيعة
مجراهم في الاعتداد والمناظرة فإن قالوا لو كان ما يدعيه الشيعة من مذاهب الصادق
والباقر عليهما السلام حقا لوجب أن نعلمه كما علموه ويزول الخلاف فيه كما علمت الشيعة
مذاهب مثلنا من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما ممن تقدم قلنا ليس يجب أن تعلم
الأجانب والأباعد من مذهب العالم ما يعلمه أصحابه وخلطاؤه وملازموه ومواقفوه ولهذا
لا يعلم كثيرا من مذاهب أبي حنيفة مما يعلمه أصحابه والمنتمون إليه ومن هو أخص بالصادق
والباقر عليهما السلام من أصحابهما وشيعتهما أعلم بمذاهبهما ممن ليست له هذه الصفة
معهما عليهما السلام على أنا لا نعلم كثيرا من المذاهب التي يدعيها مخالفونا مذهبا لأمير
المؤمنين صلوات الله عليه ويروونه عنه ونحكي خلافها يروون وضد ما تحكون
فعددتم في أنا لا نعلم ذلكم هو عندنا في أن لم يعلموا المذاهب التي ندعيها ونحكيها عن أمير

المؤمنين عليه السلام وعلماء أبنائه صلوات الله عليهم فليعتمدوا بما شاؤوا. ثم نقول لهم كيف
علمنا صحة ما يحكونه مذهبا لأبي حنيفة والشافعي ولم نعلم ذلك في كل ما ندعوه مذهبا
لأمير المؤمنين عليه السلام ثم قد علم بين الأمرين هو فرق ما بين العلم العام بمذاهب أبي حنيفة و
أمثاله ووقوع الاشتباه في كثير من مذاهب أئمتنا عليهم السلام. وبعد فليس يجري مذاهب
من قوله حجة في العلم بها مجرى مذاهب من ليس قوله حجة ولهذا لا نعرف مذاهب
النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته في كثير من أحكام الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من أصحابه
فيها وكما نعلم مذاهب أبي حنيفة والشافعي في تلك المسائل والعلة في ذلك ما أشرنا إليه
ثم يقال لمن خالفنا إذا كان الإجماع عندكم على ضربين إجماع العلماء فيما لا مدخل للعامة
فيه والضرب الآخر إجماع الأمة من عالم وعامي فما أنكرتم أن إجماع علماء الشيعة في إجماع
العلماء وإجماع عامتهم في إجماع الأمة وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي تفزعون في
صحة الإجماع إليها وإن قالوا خلافهم الخاص معلوم لا ريب فيه وإنما الكلام في أن الإ
جماع على خلاف ما ذهبوا إليه قد سبق. فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه
كفاية وإن قالوا إنما لم نعتد بهم في الإجماع لأنهم على بدع وضلال لا يخرج من اعتقدها
من أن يعتد به خلاف قلنا لا تخرجوا عن فنون الكلام وفروع الفقه ومن خرج من
تعبيرهم مما يحوج إلى الكلام في أصول الديانات التي تستعفون أبدا من الخوض فيها والكلام
والغالب عليكم ليس من رجالها ولا تذكروا في هذا الباب ما قد تركنا الإمام به مغالبة
ومساهلة وأنتم تعلمون بأن الشيعة الإمامية تعتقد فيمن خالفها في الأصول ما يمنع من أن
يراعى قوله في إجماع المسلمين أو خلاف وينتهون في ذلك إلى غايات بعيدة لا ينتهون فيهم
إليها فإنكم إذا بلغتم الغاية اعتقدتم فيهم أنهم أصحاب بدع يكونون بها فساقا
ولا ينتهون إلى الكفر والفاسق عند أكثر القائلين بالإجماع لا يخرج بفسقه من أن يكون
قوله خلافا في الشريعة وهذا فصل الإضراب عن تحقيقه أعود عليكم وأسلم لكم
فما تروج الأماني الأولى أن يعدل بصاحبها إلى هذا الفصل من الكلام فإنه يتسع له منه ما لا يتسع
من الكلام على ترويج العقد على أنه كيف لا يعتد خلافا من جعل النبي صلى الله عليه وآله
وأهل بيته مذاهبه حجة يرجع إليها ويعول عليها كالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه في قوله صلى الله عليه وآله إني مخلف فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن
تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقد ذكر
كثير من علماء المعتزلة ومحصليهم أن إجماع أهل البيت خاصة وإن انفردوا عن باقي
الأمة حجة يقطع بها فمن إجماعهم حجة بشهادة الرسول صلى الله عليه وآله كيف لا يكون
قولهم خلافا وجاريا مجرى قول بعض الفقهاء في أنه خلاف يعتد به إن هذا العجيب ومما يجب

علمه أن حجة الشيعة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها
من الفقهاء هي إجماعها عليه لأن إجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فإن
انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله جل ثناؤه أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر
اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى وإلا ففي إجماعهم كفاية وإنما قلنا
إن إجماعهم حجة لأن في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلت العقول على أن كل
زمان لا يخلو منه وأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه
كان إجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا
وخاصة في جواب مسائل أبي عبد الله ابن التبان وفي جواب مسائل أهل الموصل
الفقهية الواردة في سنة عشرين وأربعمائة وفي غير هذين الموضعين من كتبنا
فإنا فرعنا ذلك واستوعبناه واستقصيناه وأجبنا عن كل سؤال يسأل عنه وحسمنا
كل شبهة تعترض فيه وبينا كيف الطريق إلى العلم بأن قول الإمام المعصوم في جملة أقوال
الإمامية وكيف السبيل إلى أن نعرف مذاهبه ونحن لا نميز شخصه وعينه في أحوال
غيبته وأسقطنا تعجب من يقول من لا أعرفه كيف أعرف مذهبه ولا فائدة في شرح
ذلك هاهنا لأن التشاغل في هذا الكتاب بغيره ومن أراد التناهي في معرفة صحة
هذا الأصل رجع إلى حيث أشرناه فإنه يجد ما يوفي على حاجته ويتجاوز قدر الكفاية
وإذا كانت الجملة التي أشرنا إليها هي الحجة في جميع مذاهب الشيعة الإمامية في
أحكام الفقه فعلى من شك في شيء من مذاهبهم وارتاب بصحته أن يسأل عن صحة ذلك
فإذا أقيمت فيه عليه الحجة بالطريقة التي أشرنا إليها وجب زوال ريبه وحصول علمه
وبرئت عهدة القوم فيما ذهبوا إليه ببيان الحجة فيه والدلالة عليه وما يضرهم بعد
ذلك خلاف من خالفهم كما لا ينفع وفاق من وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام
الغرض لكفتنا وما احتجنا إلى زيادة عليها ولا احتجنا إلى تفصيل المسائل وتعيينها فإن
الحجة في صحة الجميع واحدة لكن نفصل المسائل ونعينها ونبين ما فيه موافق الشيعة
الإمامية من غيرهم وإن ظن مخالفوهم أنه لا موافق لهم فيها ثم نبين ما انفردوا
به من غيرهم ولا وفق من مخالفيهم ونضيف إلى هذه الطريقة التي أشرنا إليها في صحته
على جميع الجملة ما لعله يمكن فيه أن نستدل بكتاب الله جل ثناؤه أو طريقة توجب
العلم وكل ما يتيسر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه ليكون الفائدة بذلك أكثر
وأغزر وعلى الله تعالى توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل

كتاب الطهارة وما يتعلق بها

مسألة ومما شنع به على الإمامية وظن أنه لا موافق لهم فيه قولهم ان الما

اذا بلغ كرا لم ينجس بما حله من النجاسات وهذا مذهب الحسن بن صالح بن حي وقد حكاه
عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء ابو جعفر الطحاوي والحجة في صحة
هذا المذهب الطريقة التي تقدمت الاشارة اليها دون موافقة ابن حي فان موا
فقة مخالفينا في انها ليست بحجة وانما ذكرنا وفاقه ليعلم ان الشيعة ما انفردت
بهذا المذهب كما ظنوا وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة فيما افردناه من الكلام
على مسائل الخلاف ورددنا على كل مخالف في هذه المسئلة لنا بما نعم ويخص من ابي
حنيفة ومالك والشافعي بما فيه كفاية وسلكنا معهم ايضا طريق القياس الذي هو صحيح
على اصولهم وبينا ان القياس اذا صح كان شاهدا لنا في هذه المسئلة وذكرنا ما يروونه
وهو موجود في كتبهم واحاديثهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا بلغ
الماء كرا لم يحمل خبثا فان قيل ابن حي يحدد الكر على ما حكاه الطحاوي عنه بما يبلغ
ثلثة آلاف رطل وانتم تحددونه بالف ومائتي رطل بالمدني قلنا ما ادعينا ان
مذهب ابن حي يوافقنا من كل وجه وانتم لم تعيبوا على الشيعة تحديد الكر بالارطال
وانما عبتم اعتبار الكر فيما لا ينجس وبعد فان تحديدنا بالارطال التي ذكرناها اولى من
تحديد ابن حي لانا عولنا في ذلك على آثار معروفة مروية واجماع فرقة قد دل الدليل
على ان فيهم الحجة وابن حي لا يدرى كيف حدد بثلثة آلاف رطل لا على ماذا
اعتمد فيه على ان ابن حي يجب ان يكون عند ابي حنيفة واصحابه والشافعي احق
بالعيب من الشيعة لان تحديد الشيعة اقرب الى تحديد الشافعي من تحديد ابن حي لان
ما بين القلتين وهما حد الشافعي وبين الحد الف ومائتي رطل اقرب ما بين القلتين وثلثة
آلاف رطل واذا كان مذهب ابي حنيفة ان النجاسة تنجس القليل والكثير من الماء فقول
الشيعة على كل حال اقرب من قول ابن حي **مسئلة** ومما انفردت به الاما
مية ايجابهم غسل الاناء من ولوغ الكلب ثلث مرات احداهن بالتراب لان ابا حنيفة لا يعتبر
حدا في ذلك ولا عددا ولو مرة تجزي كازالة سائر النجاسات والشافعي يوجب سبع غسلات
احداهن بالتراب ومالك لا يوجب غسل الاناء من سؤر الكلب ويقول انه مستحب فان فعله
فليكن سبعا وهو مذهب داود وذهب الحسن بن حي وابن حنبل الى انه يغسل سبع مرات
والثامنة منه بالتراب وقد تكلمنا على هذه المسئلة في مسائل الخلاف بما استوفيناه وحجتنا
فيما انفردنا به من ايجاب الثلث الاجماع من الطائفة المتقدم ذكره ومما يجوز ان يحتج به
على المخالفين ما رووه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن عبيد بن عمير عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلث مرات
وايضا ما رواه ابو هريرة في حديث آخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا ولغ الكلب

في اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا او سبعا وظاهر هذا الخبر يقتضي وجوب الثلث لانه العدد
الذي لم يجوز صلوات الله عليه وآله الاقتصار على اقل منه فاما قوله خمسا او سبعا فلا يخلو ان يكون
المستفاد بدخول لفظة او فيه التخيير بين هذه الاعداد ويكون الكل واجبا على جهة التخيير
او يكون فيما زاد على الثلث للتخيير من غير وجوب ويكون الزيادة على الثلث ندبا واستحبابا
والقسم الاول باطل لان احدا من الامة لم يذهب الى ان كل عدد من هذه الاعداد واجب كوجوب
الآخر والقائلون بسبع غسلات وان اوجبوها فانهم لا يجعلون الثلث والخمس واجبات ويجعلونه
مخيرا بينهن وبين السبع بل يوجبون السبع دون ما عداها فلم يبق الا القسم الثاني وهو
مذهبنا فاذا قيل كيف يقع التخيير بين واجب وندب قلنا لم يخير بين واجب وندب
لان الثلث يدخل في الخمس وفي السبع وانما وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو
الثلث وبين فعله والزيادة عليه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول
بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر وخالف جميع الفقهاء في ذلك وحكى الطحاوي
عن مالك في سؤر النصراني والمشرك انه لا يتوضأ به ووجدت المحصلين من اصحاب مالك
يقولون ان ذلك على سبيل الكراهة لا التحريم لاجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع
على نجاسته فكان الامامية منفردة بهذا المذهب ويدل على صحة ذلك مضافا الى اجماع
الشيعة عليه قوله جل ثناؤه انما المشركون نجس فاذا قيل لعل المراد نجاسة الحكم لا نجاسة
العين قلنا نحمله على الامرين لانه لا مانع من ذلك وبعد فان حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة
العين في الشريعة وانما حمل على الحكم تشبيها ومجازا والحقيقة اولى باللفظة من المجاز فان
قيل فقد قال الله جل ثناؤه وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهو عموم في جميع ما شربوا
وعالجوه بايديهم قلنا يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على نجاستهم وحمل هذه الاية
على ان المراد بها طعامهم الذي هو الحبوب وما يملكونه دون ما هو سؤر او ما عالجوه باجسامهم
على ان في طعام اهل الكتاب ما يغلب على الظن ان فيه خمرا او لحم الخنزير فلا بد من اخراجه من هذا
الظاهر والذي اخرجناه من الظاهر لاجل النجاسة وكان سؤرهم على ما بيناه نجسا اخرجناه
ايضا من الظاهر **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان مياه الابار تنجس بما
يقع فيها من النجاسة وان كان كرا وهو الحد الذي حددناه للماء الذي لا يقبل النجاسة ويطهر
عندنا ماؤها بنزح بعضه وهذا ليس بقول لاحد من الفقهاء لان من لم يراع في الماء حدا
اذا بلغ اليه لم ينجس بما حله من النجاسات وهو ابو حنيفة لا يفصل في هذا الحكم بين البئر وغيرها
كما فصلت الامامية ومن راعى حدا في الماء اذا بلغه لم يقبل النجاسة وهو الشافعي في اعتباره
القلتين لم يفصل بين البئر وغيرها والامامية فصلت فانفردت لذلك عن الجماعة وعمدة الامامية
فيما ذهبت اليه في البئر والفصل بينها وبين مياه الغدران والانية هو ما تقدم من الحجة ويعضد

ذلك أنه لا خلاف بين الصحابة والتابعين في أن إخراج بعض ماء البئر يطهرها وإنما اختلفوا
في مقدار ما ينزح وهذا يدل على حكمهم بنجاستها على كل حال من غير اعتبار لمقدار ما فيها
وأن حكمها في أن إخراج بعض ما فيها يطهرها بخلاف حكم الأواني والغدران ويمكن أن يكون
الوجه في مخالفة حكم البئر فيما ذكرناه لأحكام الأواني والغدران أن نزح جميع ماء البئر يشق
من حيث أن أحدهما البعد عن الأيدي والآخر لأن ماءها يتجدد في كل حال مع النزح فيشق
إخراج الجميع والأواني لا يشق إراقة جميع ما فيها وكذلك الغدران إذا كان ماؤها أقل
من كر ألا ترى أن غسل الأواني لما تيسر بعد إخراج النجاسة وجب ولما تعذر ذلك
في البئر أسقط فلما خفف حكم البئر من الوجه الذي ذكرناه عن الأواني والغدران غلظ
من وجه آخر وأسقط فيها اعتبار مبلغ الماء في قلة أو كثرة لئلا يجتمع تخفيفان ولمشقة
اعتبار ذلك فيما يبعدها **مسألة** ومما ظن أن الإمامية تنفرد به وشنع به عليها
القول بأن جلود الميتة لا تطهر بالدباغ وهذا مذهب أحمد بن حنبل والشيعة غير منفردة به
والدليل على صحة ما ذهبنا إليه من ذلك مضافا إلى الطريقة المشار إليها في كل المسائل قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة هذا تحريم مطلق يتناول أجزاء الميتة في كل حال وجلد الميتة
يتناوله اسم الموت لأن الحياة تحله وليس يجري مجرى العظم والشعر وهو بعد الدباغ يسمى
جلد ميتة كما كان يسمى قبل الدباغ فينبغي أن يكون حظر التصرف فيه لاحقا به ويمكن أن نحتج
على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله بن حكيم أنه قال أتانا
كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته بشهر ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب
ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه عليه السلام من قوله أيما إهاب دبغ فقد طهر لأن خبرهم
عام اللفظ والخبر الذي احتججنا به خاص فنبني العام على الخاص لكي نستعمل الخبرين
ولا نطرح أحدهما فإن قالوا نحمل خبركم على تحريم الانتفاع بإهاب الميتة وعصبها قبل الدباغ
قلنا هو تخصيص وترك الظاهر وعلى كل حال على أنه لا معنى له لأن العصب يحرم الانتفاع به
على كل حال قبل الدباغ وبعدها وليس يجري مجرى
عنه صلى الله
الإهاب
عليه وآله من قوله وقد سئل عن جلود الميتة دباغها
سقط الاحتجاج بها ورجعنا إلى ظاهر نص الكتاب على أنه ...
الموت من الذكاة ويسمى ذلك ميتة على ضرب من التجوز فليس ذلك بأبعد
المراد بقوله لا تنتفعوا بإهاب ولا عصب قبل الدباغ فإن قيل كيف تحملونه على ...
... قبل الدباغ قلنا عندنا أن جلود ما لا يؤكل لحمه من البهائم إذا ذكيت فلا يطهر
... بالدباغ بخلاف جلد ما يؤكل لحمه فيكون المراد جلود ما مات بالذكاة مما لا يؤكل
... سوى هذا وإن حملناه على جميع جلود المذكى مما يؤكل لحمه وما لا يؤكل جاز لأن

جلود ما أكل لحمه إذا ذكي عليه نجاسة الدم فإذا دبغ زال ذلك عنه وقول بعضهم إن الجلد
لا يسمى إهابا بعد الدباغ وإنما يسمى بذلك قبل دبغه لا يلتفت إليه لأنه خارج عن اللغة
والعرف **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن الدم الذي ليس بدم حيض
يجوز الصلاة في ثوب أو بدن أصابه منه ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي وهو
المضروب من درهم وثلث وما زاد على ذلك لا يجوز الصلاة فيه وفرقوا بين هذا الدم في هذا
الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذرة ومني وحرموا الصلاة في قليل ذلك وكثيره وكان
التفرقة بين الدم وبين سائر النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفردوا به فإن أبا حنيفة
يعتبر مقدار الدرهم في جميع النجاسات فاعتبارنا في بعضها هو التفرد ويمكن القول
بأن الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة لأن زفر كان يراعي في الدم أن يكون أكثر من درهم
ولا يراعي مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلاة بقليله وكثيره وهذا نظير قول الإمامية
وروي عن الحسن بن صالح بن حي أنه يقول في الدم إذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم
يعيد الصلاة وإن كان أقل من ذلك لم يعد وكان يوجب الإعادة في البول والغائط قليلهما
وكثيرهما وهذا مضاه لقول الإمامية وقد مضى في صدر هذا الكتاب أن التفرد بما عليه
حجة واضحة غير موحش وإجماع هذه الفرقة هو دليلها على صحة قولها وقد استوفينا
الكلام على هذه المسألة في كتابنا المفرد لمسائل الخلاف واحتججنا على المخالفين لنا في هذه
المسألة بضروب من الاحتجاجات منها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق فجعل تعالى ذكره تطهير الأعضاء الأربعة مبيحا
للصلاة فلو تعلقت الإباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها الظاهر لأنه
بخلافها ولا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدم من النجاسات لأن الظاهر وإن لم
يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل أوجب الزيادة على الظاهر وليس ذلك في يسير الدم
وذكرنا أيضا ما يرويه المخالفون ويمضي في كتبهم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه قال إذا كان الدم في الثوب أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة وهذا تعليق للحكم
بشرط متى لم يكن موجودا فما عليه لم يوجد وبينا هناك أنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض
وسائر الدماء أن حكم دم الحيض أغلظ بأنه يوجب الغسل فلهذا خولف بينه وبين غيره
وقلنا أيضا أنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض والنفاس إذا جمعنا بين دم الحيض و
النفاس في هذه القضية أن البلوى بسائر الدماء أعم من البلوى بدم الحيض والنفاس
لأن سائر الدماء يخرج من جسم الصغير والكبير والذكر والأنثى والحيض والنفاس
يختصان ببعض من ذكرنا وأيضا فإن دم النفاس والحيض يختصان في الأكثر بأوقات معينة
فيمكن التحرز منها وباقي الدماء بخلاف ذلك وإنما فرقنا بين الدم والبول والمني وسائر

ولا يفرق بين بعضها وبين بعض والشافعي لا يعتبر الدرهم في جميع النجاسات

النجاسات في اعتبار الدرهم للإجماع المتقدم ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الدم لا يوجب
خروجه من الجسد وضوءا على اختلاف مواضعه والبول والعذرة والمني يوجب خروج
كل واحد منها الوضوء أو فيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت أحكامها من هذا
الوجه على حكم الدم ومن أراد الاستقصاء يرجع إلى حيث ذكرناه

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بأن المني نجس لا يجزي فيه إلا الغسل لأن أبا حنيفة
وإن وافقهم في نجاسته فعنده أنه يجزي فرك يابسه والشافعي يذهب إلى طهارته
فأما ما يحكى عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته ويوجب غسله وليس ذلك من موافقة
للشيعة الإمامية على الحقيقة لأن مالكا لا يوجب غسل جميع النجاسات وإنما يستحب
ذلك والإمامية توجب غسل المني فهي متفردة بذلك وقد استوفينا أيضا الكلام على
هذه المسألة في مسائل الخلاف ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ودلنا
على نجاسة المني بقوله تبارك وتعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب
عنكم رجز الشيطان وروي في التفسير أنه جل ثناؤه أراد بذلك أثر الاحتلام والآية
دالة من وجهين على نجاسة المني أحدهما أن الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد
بدلالة قوله تعالى والرجز فاهجر وأراد عبادة الأوثان وفي موضع آخر فاجتنبوا الرجس
من الأوثان والوجه الثاني أنه جل ثناؤه أطلق عليه اسم التطهير والتطهير لا يطلق
في الشرع إلا لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة واحتججنا عليهم أيضا بما يروونه
عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله قال إنما يغسل الثوب من
الدم والبول والمني وهذا يقتضي وجوب غسله وما يجب غسله لا يكون إلا نجسا و
الحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله إجماع الإمامية على ذلك

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بأن البول خاصة لا يجزي فيه الاستجمار بالحجر و
لا بد من غسله بالماء مع وجوده ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على
الحجر وليس هذا المذهب لأحد من الفقهاء لأن من يوجب الاستنجاء منهم من لا يفرق بين
البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ومن يسقط وجوب الاستنجاء كأبي
حنيفة يسقطه من الأمرين وينبغي أن يكون الإمامية بهذا التفرد إلى جانب المدح
أقرب منها إلى جانب العيب لأن قولها الذي انفردت به أشبه بالتنزه عن النجاسة
وأولى في إزالة العيب الذي من لم يوجب الاستنجاء وجوز أن يصلي المصلي وعين النجاسة
على بدنه متوجه أقرب وحجة الشيعة على مذهبها هذا هي ما تقدم ذكره من إجماعها
عليه وتظاهر الأخبار في رواياتهم به ويمكن أن يكون الوجه في الفرق بين نجاسة
البول ونجاسة الغائط أن الغائط قد لا يتعدى المخرج إذا كان يابسا ويتعداه

إذا كان بخلاف هذه الصفة ولا خلاف في أن الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله
بالماء والبول مائع جار لا بد من تعديه المخرج وهو في وجوب تعديته له أبلغ من رقيق
الغائط فوجب فيه ما وجب فيما يتعدى المخرج من مائع الغائط ولا خلاف في وجوب غسل ذلك

مسألة

ومما انفردت به الإمامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق
والانتهاء إلى أطراف الأصابع وفي أصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى أنه لا يجزي خلاف
ذلك وقد ذكرت في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية أن
الأولى أن يكون ذلك مسنونا ومندوبا إليه وليس بفرض حتم فقد انفردت الشيعة على
كل حال بأنه مسنون على هذه الكيفية وباقي الفقهاء يقولون هو مخير بين الابتداء
بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق والحجة ما ذهبنا إليه مضافا إلى الإجماع الذي ذكرناه
أن الحدث إذا تيقن فلا يزول إلا بأمر متيقن وما هو مزيل له بيقين أولى وأحوط مما
ليس هذه صفته وقد علمنا أنه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلا للحدث عن اليدين
بالإجماع واليقين وليس كذلك إذا غسل من الأصابع فالذي قلناه أحوط ومما يجوز أن يحتج
به على المخالف ما رووه كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه توضأ مرة مرة ثم
قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فلا يخلو من أن يكون ابتدأ من المرافق أو انتهى
إليها فإن كان مبتدئا بالمرافق فيجب أن يكون خلاف ما فعله غير مقبول ولفظة مقبول
يستفاد بها في عرف الشرع أمران أحدهما الإجزاء كقولنا لا يقبل صلوة بغير طهارة
والأمر الآخر الثواب عليها كقولنا إن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى
سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها وقول المعتزلة إن صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة
لأنه لا ثواب عندهم عليها وإن كانت مجزية لا يجب إعادتها ويجب حمل لفظه نفي
القبول على الأمرين معا إلا أنه إذا قام الدليل على أن من غسل يديه وابتدأ بأصابعه
وانتهى إلى المرافق يجزي وضوءه بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل وهو مرادنا
وقد بينا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل بطلان استدلال المخالف بقوله تعالى إلى
المرافق وأنه جل ثناؤه جعلها غاية لا ابتداء وقلنا إن لفظة إلى قد تكون بمعنى الغاية
وقد تكون بمعنى مع وهو في الأمرين حقيقة واستشهدنا بقوله تعالى ولا تأكلوا أموا
لهم إلى أموالكم وقوله تعالى من أنصاري إلى الله ويقول أهل اللسان العربي
ولي فلان الكوفة إلى البصرة والمراد بلفظة إلى في هذا كله معنى مع واستشهدنا
على ذلك بكثير من أشعار العرب وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول إذا احتملت لفظة
إلى المعنيين معا فمن أين لكم أنها في الآية بمعنى مع دون ما ذكرناه من الغاية بأن قلنا
الآية إذا استدل المخالف علينا بها دليلنا عليه ويكفي في كسره أن نبين احتمال اللفظ للأمرين

وانها ليست خالصة لاحدهما وقلنا ايضا لو كانت لفظة الى في الآية تفيد الغاية
لوجب الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق ولم يجز خلافه لان الامر على الوجوب
وقد اجمعوا على ان ذلك ليس بواجب فثبت ان المراد باللفظة والآية معنى مع ه

مسألة ومما انفردت به الامامية الآن وقد كان قولا للشافعي قديما القول
بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى لان جميع الفقهاء في وقتنا هذا
والشافعي في قوله الجديد لا يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضافا الى الا
جماع المتردد انا قد دللنا على ان الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب او
المسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامة بان الابتداء بالاصابع والانتهاء
الى المرافق مكروه او هو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في
الطهارة والفرق بين المسألتين خروج عن الاجماع ويمكن ايضا ان نحتج في ذلك عليهم
بما يروونه من قوله عليه السلم وقد توضأ مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به
ولا يخلو ان يكون قدم اليمنى او اخرها فان كان قدمها وجب نفي اجزاء تاخيرها وان
كان اخرها وجب نفي اجزاء تقدمها وليس ذا بقول لاحد من الامة وليس لهم
ان يقولوا الاشارة في قوله صلى الله عليه وآله هذا وضوء وقد توضأ مرة مرة هذا وضوء
لا يقبل الله الصلاة الا به الى افعال الوضوء دون صفاته وكيفياته وذلك ان الاشارة اذا
اطلقت دخل تحتها الافعال وكيفياتها لان كيفياتها وصفاتها كالجزء منها لانه لو
غسل عليه السلم وجهه على ضرب من التحديد ثم قال لا يقبل الله الصلاة الا به لدل ذلك
على وجوب الفعل وصفته ولولا ان الامر على ما قلناه لم يفرق النبي صلى الله عليه وآله بين
وضوءه الاول والثاني والثالث وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة لا يقبل
الله الصلاة الا به فلولا ان الاشارة الى الصفات والكيفيات لكان الكل واحدا في ان الصلاة
لا يقبل الله الا به ان كانت الاشارة الى الافعال دون الكيفيات على ان الشافعي لا يتمكن
من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة في الاعضاء الاربعة
ويراعي الكيفيات لان الترتيب كيفية وصفة فان طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الفرض مسح مقدم الراس دون
سائر ابعاضه من غير استقبال الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها
ولا شبهة في ان الفرض عند الامامية يتعلق بمقدم الراس ولا يجزي مع صحة هذا العضو
سواه فاما ترك استقبال الشعر فهو عند اكثرهم ايضا واجب ولا يجزي سواه وفيهم
من يرى انه مسنون مرغب فيه وعلى كل حال فالانفراد من الامامية ثابت والذي
يدل على صحة مذهبهم في هذه المسألة مضافا الى الطريقة الاجماع انه لا خلاف في ان من

مسح مقدم راسه من غير استقبال الشعر مزيل للحدث مطهر للعضو وفي العدول عن ذلك
خلاف فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الاحوط

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس انما يجب ببلة اليد فان استانف ماء
جديدا لم يجزه حتى انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعاد الوضوء ولا يجب ان يقدر
ان من وافق الشيعة في جواز الوضوء بالماء المستعمل كمالك واهل الظاهر موافق لهم
في هذه المسألة لان من ذهب الى ان الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به انما يخير في مسح
الراس ببلة اليد ولا يوجبه وهو مخير للمتوضي بين ان يفعل ذلك وبين تجديد الماء و
الشيعة توجبه ولا تخير فيه فالانفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافا
الى طريقة الاجماع ان ظاهر الامر في حكم عرف الشرع تقتضي الوجوب والفور الا ان يقوم
دليل ومن طهر يديه هو مامور على الفور بتطهير راسه فاذا جدد تناول الماء فقد ترك
زمانا كان يمكن ان يطهر العضو فيه والفور يوجب عليه خلاف ذلك فبظاهر الآية على ما نرى
يجب ان يمسح ببلة يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه لان المفروض في اليدين الغسل
ولا يمكن ذلك ببلة اليد من تطهير الوجه والفرض في الراس هو المسح وذلك يتاتى ببلة تطهير
اليدين ولو لم يكن هذا الفرق لما جاز ان يخرج ماء اليدين بدليل ليس ثابت في الراس ه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الاذنين او غسلهما غير واجب
ولا مسنون وانه بدعة وباقي الفقهاء على خلاف ذلك وهذه المسألة ايضا مما تكلمنا عليه
في مسائل الخلاف واستوفيناه واحتججنا فيها من الاجماع الذي تقدم ذكره ويكون ان يقال
من المعلوم انه اذا ترك مسح اذنيه فليس بعاص ولا مبدع عند احد من الامة ومتى مسحهما كان
عند الشيعة مبدعا عاصيا فالاحوط تجنب ما يخاف المعصية في فعله ولا يخاف التبعة في تركه ه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين على طريق
التضييق ومن غير تخيير بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري
وابو علي الجبائي وكان ايجاب المسح تضييقا من غير بدل يقوم مقامه هو الذي انفردت
في هذه الازمنة لانه قد روي القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس
رضي الله عنه وعكرمة وانس وابي العالية والشعبي وغيرهم وهذه المسألة مما استقصينا
الكلام عليه في مسائل الخلاف وبلغنا فيها اقصى الغايات واستوفينا من تفريع الكلام و
تشعيبه الى ما لا يوجد في شيء من الكتب غير انا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية والذي يدل
على صحة مذهبنا في ايجاب المسح دون غيره مضافا الى الاجماع الذي عولنا في كل المسائل
عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بغسل الوجه وجعل للايدي

حكمهما في الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة أخرى فقال وامسحوا برؤوسكم فأوجب بالتصريح
للرؤوس المسح وجعل الأرجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز أن تخالف بين حكم الأرجل والرؤوس
في المسح جاز أن تخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل لأن الحال واحدة وقد أجبنا عن
سؤال من سألنا فقال لهم ما أنكرتم أن الأرجل إنما انجرت بالمجاورة لا لعطفها في الحكم
على الرؤوس بأجوبة منها أن الإعراب بالمجاورة شاذ نادر وورد في مواضع لا يلحق بها غيرها
ولا يقاس عليها بغير خلاف بين أهل اللغة ولا يجوز حمل كتاب الله تعالى على الشذوذ
الذي ليس بمعهود ولا مألوف ومنها أن الإعراب بالمجاورة عند من أجازه إنما يكون مع فقد
حرف العطف وأي مجاورة تكون مع وجود الحائل ولو كان ما بينه وبين غيره حائل مجاورا
لكانت المغايرة معقولة وكل موضع استشهد به على الإعراب بالمجاورة مثل قولهم جحر
ضب خرب وكبير أناس في بجاد مزمل لا حرف فيه حائل بين ما تعدى إليه إعراب من غيره
للمجاورة ومنها أن الإعراب بالمجاورة إنما استعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة و
يزول اللبس في الأحكام ألا ترى أن أحدا لا يشتبه عليه أن لفظة خرب من صفات الجحر
لا الضب وأن إلحاقها في الإعراب بما لا يوهم خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمل لا شبهة
في أنها من صفة الكبير لا صفة البجاد وليس كذلك الأرجل لأنه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤوس
فإذا أعربت بإعرابها للمجاورة ولها حكم الأيدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه ولم
تجر بذلك عادة القوم ومنها ولم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف أن محصلي أهل النحو
ومحققيهم نفوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع وتأولوا الجر في جحر ضب خرب
على أنهم أرادوا خرب جحره وكبير أناس في بجاد مزمل كبيره ويجري ذلك مجرى مررت برجل
حسن وجهه وقد بينا أيضا في مسائل الخلاف بطلان قول من ادعى أن الغسل الخفيف
يسمى مسحا وحكى ذلك عن أبي زيد الأنصاري من وجوه كثيرة أقواها أن فائدة اللفظتين في
الشريعة مختلفة وفي اللغة أيضا وقد فرق الله تعالى في آية الطهارة بين الأعضاء المغسولة
والممسوحة وفصل أهل الشرع بين الأمرين ولو كانتا متداخلتين لما كان كذلك وحقيقة الغسل
توجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح تقتضي إمرار الماء من غير جريان فالتنافي بين
الحقيقتين ظاهر لأنه من المحال أن يكون الماء جاريا وسائلا وغير سائل ولا جار في حال واحدة
وقد بينا في مواضع كثيرة من كلامنا أن المسح تقتضي إمرار قدر من الماء بغير زيادة عليه فلا
يدخل أبدا في الغسل ومن أقوى ما أبطل هذه الشبهة أن الأرجل إذا كانت معطوفة على
الرؤوس وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه فيجب
أن يكون حكم الأرجل كذلك لأن العطف يقتضي المسح وكيفيته وقد بينا أيضا في مسائل
الخلاف أن القراءة في الأرجل بالنصب لا يقدح في مذهبنا وأنها توجب بظاهرها المسح في

الرجلين كإيجاب القراءة بالجر لأن موضع برؤوسكم موضع نصب بإيقاع الفعل وهو
قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وإنما جرت الرؤوس بالباء الزائدة فإذا انتصبت الأرجل
فعلى الموضع لا على اللفظة وأمثلة ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تحصى يقولون
لست بقائم ولا قاعدا وأنشدوا معاوي إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا
فنصب على الموضع ونظيره إن زيدا في الدار وعمرو فرفع عمرو على موضع إن وما عملت فيه
لأن ذلك موضع رفع ومثله مررت بزيد وعمرا وذهبت إلى خالد وبكرا وقال الشاعر
جئني بمثل بني بدر لقومهم أو مثل إخوة منظور بن سيار ولما كان معنى جئني هات
وأعطني وأحضر لي مثلهم جاز العطف بالنصب على المعنى فهذا أبعد مما قلناه في الآية
وبينا أن نصب الأرجل عطفا على الموضع أولى من أن يعطفها على الأيدي والوجوه لأن
جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعيد ولأن الجملة الأولى المأمور فيها
بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم
الجملة الأولى أن يعطف عليها ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيدا وعمرا وأكرمت
خالدا وبشرا أن رد بشر إلى الإكرام إلى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا يسوغ
رده إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه على أن ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه ليتطابق معنى
القراءتين ولا يتنافيان وتجديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك
لأن المسح فعل أوجبته الشريعة كالغسل فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل ولو صرح تعالى
فقال وامسحوا أرجلكم وانتهوا بالمسح إلى الكعبين لم يكن منكرا فإن قالوا تحديد اليدين
لما اقتضى الغسل فكذلك تحديد طهارة الرجلين تقتضي ذلك قلنا لم يوجب في اليدين
الغسل للتحديد بل التصريح بغسلهما وليس كذلك في الرجلين وقولهم عطف المحدود
على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام ليس بمعتمد لأن الأيدي معطوفة وهي
محدودة على الوجوه وليست في الآية محدودة فإلا جاز عطف الأرجل وهي محدودة
على الرؤوس التي ليست بمحدودة وهذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام
لأن الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسولا
محدودا وهما اليدان ثم استأنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فيجب
أن يكون الأرجل ممسوحة وهي المحدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل الجملتان
في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح
غير محدود فإن تعارضوا بما يروونه من الأخبار التي تقتضي ظاهرها غسل الرجلين
كروايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه توضأ مرة مرة وغسل رجليه وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة إلا به وفي خبر آخر أحسنوا الوضوء وأسبغوا الوضوء

النجاسات في اعتبار الدرهم للإجماع المتقدم ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الدم لا يوجب
خروجه من الجسد وضوءاً على اختلاف مواضعه والبول والعذرة والمني يوجب خروج
كل واحد منها الوضوء وفيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت أحكامها من هذا
الوجه على حكم الدم ومن أراد الاستقصاء يرجع إلى حيث ذكرناه **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المني نجس لا يجزي فيه إلا الغسل لأن أبا حنيفة
وإن وافقهم في نجاسته فعنده أنه يجزي فرك يابسه والشافعي يذهب إلى طهارته
فأما ما يحكى عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته ويوجب غسله وليس ذلك من موافقة
للشيعة الإمامية على الحقيقة لأن مالكاً لا يوجب غسل جميع النجاسات وإنما يستحب
ذلك والإمامية توجب غسل المني فهي منفردة بذلك وقد استوفينا أيضاً الكلام على
هذه المسألة في مسائل الخلاف ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ويدل أيضاً
على نجاسة المني بقوله تبارك وتعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب
عنكم رجز الشيطان وروي في التفسير أنه جل ثناؤه أراد بذلك أثر الاحتلام والآية
دالة من وجهين على نجاسة المني أحدهما أن الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد
بدلالة قوله تعالى والرجز فاهجر وأراد عبادة الأوثان وفي موضع آخر فاجتنبوا الرجس
من الأوثان والوجه الثاني أنه جل ثناؤه أطلق عليه اسم التطهير والتطهير لا يطلق
في الشرع إلا لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة واحتججنا عليهم أيضاً بما يروونه
عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله قال إنما يغسل الثوب من
الدم والبول والمني وهذا يقتضي وجوب غسله وما يجب غسله لا يكون إلا نجساً
والحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله إجماع الإمامية على ذلك **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن البول خاصة لا يجزي فيه الاستجمار بالحجر و
لا بد من غسله بالماء مع وجوده ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على
الحجر وليس هذا المذهب لأحد من الفقهاء لأن من يوجب الاستنجاء منهم من لا يفرق بين
البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ومن لم يوجب وجوب الاستنجاء كأبي
حنيفة يسقطه من الأمرين وينبغي أن يكون الإمامية بهذا التفرد إلى جانب المدح
أقرب منها إلى جانب العيب لأن قولها الذي انفردت به أشبه بالتنزه عن النجاسة
وأولى في إزالتها والعيب إلى من لم يوجب الاستنجاء وجوز أن يصلي المصلي وعين النجاسة
على بدنه متوجه أقرب وحجة الشيعة على مذهبها هذا هي ما تقدم ذكره من إجماعها
عليه وتظاهر الأخبار في رواياتهم به ويمكن أن يكون الوجه في الفرق بين نجاسة
البول ونجاسة الغائط أن الغائط قد لا يتعدى المخرج إذا كان يابساً ويتعداه

إذا كان بخلاف هذه الصفة ولا خلاف في أن الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله
بالماء والبول مائع جار لا بد من تعديه المخرج وهو في وجوب تعديته له أبلغ من تعدي
الغائط فوجب فيه ما وجب فيما يتعدى المخرج من مائع الغائط ولا خلاف في وجوب غسل ذلك
مسألة ومما انفردت به الإمامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق
والانتهاء إلى أطراف الأصابع وفي أصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى أنه لا يجزي خلاف
ذلك وقد ذكرنا في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية أن
الأولى أن يكون ذلك مسنوناً ومندوباً إليه وليس بفرض حتم فقد انفردت الشيعة على
كل حال بأنه مسنون على هذه الكيفية وباقي الفقهاء يقولون هو مخير بين الابتداء
بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق والحجة ما ذهبنا إليه مضافاً إلى الإجماع الذي ذكرناه
أن الحدث إذا تيقن فلا يزول إلا بأمر متيقن وما هو مزيل له بيقين أولى وأحوط مما
ليس هذه صفته وقد علمنا أنه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلاً للحدث عن البدن
بالإجماع واليقين وليس كذلك إذا غسل من الأصابع فالذي قلناه أحوط ومما يجوز أن يحتج
به على المخالف ما رووه كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه توضأ مرة مرة ثم
قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فلا يخلو من أن يكون ابتدأ من المرافق أو انتهى
إليها فإن كان مبتدئاً بالمرافق فيجب أن يكون خلاف ما فعله غير مقبول ولفظة مقبول
يستفاد بها في عرف الشرع أمران أحدهما الإجزاء كقولنا لا يقبل صلاة بغير طهارة
والأمر الآخر الثواب عليها كقولنا إن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى
سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها وقول المعتزلة إن صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة
لأنه لا ثواب عندهم عليها وإن كانت مجزية لا يجب إعادتها ويجب حمل لفظة نفي
القبول على الأمرين معاً فإنه إذا قام الدليل على أن من غسل يديه وابتدأ بأصابعه
وانتهى إلى المرافق مجزي وضوءه بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل وهو مراد
وقد بينا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل إبطال استدلالهم بقوله تعالى إلى
المرافق وأنه جل ثناؤه جعلها غاية للابتداء وقلنا إن لفظة إلى قد تكون بمعنى الغاية
وقد يكون بمعنى مع وهو في الأمرين حقيقة واستشهدنا بقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم
إلى أموالكم وقوله تعالى من أنصاري إلى الله ويقول أهل اللسان العربي
ولي فلان الكوفة إلى البصرة والمراد بلفظة إلى في هذا كله معنى مع واستشهدنا
على ذلك بكثير من أشعار العرب وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول إذا احتملت لفظة
إلى المعنيين معاً فمن أين لكم أنها في الآية بمعنى مع دون ما ذكرناه من الغاية بأن قلنا
الآية إسناد لا للمخالف علينا ودليلنا عليه ويكفي في كسره أن يبين احتمال اللفظة للأمرين

وانما البيّن مخالفة لاحدهما وقلنا ايضاً لو كانت لفظة الى في الآية تفيد الغاية
لوجب الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق ولم يكن خلافه لان الامر على الوجوب
وقد اجمعوا على ان ذلك ليس بواجب فثبت ان المراد باللفظة والآية معنى مع ه

مسألة ومما انفردت به الامامية الآن وقد كان قولاً للشافعي قديماً القول
بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى لان جميع الفقهاء في وقتنا هذا
والشافعي في قوله الجديد لا يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضافاً الى الا
جماع المتردد انا قد دللنا على ان الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب او
المسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامة بان الابتداء بالاصابع والانتهاء
الى المرافق مكروه او هو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في
الطهارة والفرق بين المسألتين خروج عن الاجماع ويمكن ايضاً ان نحتج في ذلك عليهم
بما يروونه من قوله عليه السلم وقد توضأ مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به
ولا يخلوا ان يكون قدم اليمنى او اخرها فان كان قدمها وجب نفي اجزاء تأخيرها وان
كان اخرها وجب نفي اجزاء تقديمها والشرع ذا بالقبول لاحد من الامة وليس لهم
ان يقولوا الاشارة في قوله صلى الله عليه وآله هذا وضوء وقد توضأ مرة مرة هذا وضوء
لا يقبل الله الصلاة الا به الى افعال الوضوء دون صفاته وكيفياته وذلك ان الاشارة اذا
اطلقت دخل تحتها الافعال وكيفياتها لان كيفياتها وصفاتها كالجزء منها لانه لو
غسل عليه السلم وجهه على ضرب من التحديد ثم قال لا يقبل الله الصلاة الا به لدل ذلك
على وجوب الفعل وصفته ولولا ان الامر على ما قلناه لم يفرق النبي صلى الله عليه في
وضوءه الاول والثاني والثالث وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة لا يقبل
الله الصلاة الا به فلولا ان الاشارة الى الصفات والكيفيات لكان الكل واحداً في ان الصلاة
لا يقبل الله الا به ان كانت الاشارة الى الافعال دون الكيفيات على ان الشافعي لا يتمكن
من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة في الاعضاء الاربعة
ويراعي الكيفيات لان الترتيب كيفية وصفة فان طعن علينا بهذا الطعن طاعن على نفسه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الفرض مسح مقدم الراس دون
سائر ابعاضه من غير استقبال الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها
ولا ... ان الفرض عند الامامية يتعلق بمقدم الراس ولا يجزي مع صحة هذا العضو
سواه فاما ترك استقبال الشعر فهو عند اكثرهم ايضاً واجب ولا يجزي سواه وفيهم
من يرى انه مسنون ومرغب فيه وعلى كل حال فالانفراد من الامامية ثابت والذي
يدل على صحة مذهبهم في هذه المسألة مضافاً الى طريقة الاجماع انه لا خلاف في ان من

مسح مقدم راسه من غير استقبال الشعر مزيل للحدث مطهر للعضو وفي العدول عن ذلك
خلاف فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الاحوط

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس انما يجب ببلة اليد فان استانف ماء
جديداً لم يجزه حتى انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعاد الوضوء ولا يجب ان يعتقد
ان من وافق الشيعة في جواز الوضوء بالماء المستعمل كمالك واهل الظاهر موافق لهم
في هذه المسألة لان من ذهب الى ان الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به انما يخير بمسح
الراس ببلة اليد ولا يوجبه وهو مخير المتوضي بين ان يفعل ذلك وبين تجديد الماء و
الشيعة توجبه ولا تخير فيه فالانفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافاً
الى طريقة الاجماع ان ظاهر الامر في حكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور الا انهم
دليل ومن طهر يده هو مأمور على الفور بتطهير راسه فاذا جدد ماء ... فقد ترك
ربما كان يمكن ان يطهر العضو فيه والفور يوجب خلافه خلاف ذلك فيطهر الابدية على ما ترك
يجب ان يمسح ببلة يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه لان المفروض في اليدين الغسل
ولا يمكن ذلك ببلة اليد من تطهير الوجه والفرض في الراس هو المسح ويمكن ان يأتي ببلة تطهير
اليدين ولولا ان هذا الفرق لما جاز ان نخرج ما اليدين بدليل ليس بثابت في الراس

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الاذنين او غسلهما غير واجب
ولا مسنون وانه بدعة وباقي الفقهاء على خلاف ذلك وهذه المسألة ايضاً مما تكلمنا عليه
في مسائل الخلاف واستوفيناه واحتججنا فيها بالاجماع الذي تقدم ذكره وبكون ان من
المعلوم انه اذا ترك مسح اذنيه فليس بعاص ولا مبدع عند احد من الامة ومن مسحهما كان
عند الشيعة مبدعاً عاصياً فالاحوط تجنب ما يخاف المعصية في فعله ولا يخاف السعة في تركه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين على طريق
التضييق من غير تخيير بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري
وابو علي الجبائي وكان ايجاب المسح مضيقاً من غير بدل يقوم مقامه هو الذي انفرد
به في هذه الازمنة لانه قد روي القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس
رضي الله عنه وعكرمة وانس وابي العالية والشعبي وغيرهم وهذه المسألة مما استقصينا
الكلام عليه في مسائل الخلاف وبلغنا فيها اقصى الغايات واستوفينا من تفريع الكلام و
تشعيبه الى ما لا يوجد في شيء من الكتب غير انا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية والذي يدل
على صحة مذهبنا في ايجاب المسح دون غيره مضافاً الى الاجماع الذي عولنا في كل المسائل
عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بغسل الوجه وحمل الايدي

حكمها في الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة أخرى فقال وامسحوا برؤوسكم فأوجب بالتصريح
للرؤوس المسح وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز أن تخالف بين حكم الأرجل والرؤوس
في المسح جاز أن تخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل لأن الحال واحدة وقد أجبنا عن
سؤال من سألنا فقال ما أنكرتم من أن الأرجل إنما انجرت بالمجاورة لا لعطفها في الحكم
على الرؤوس بأجوبة منها أن الإعراب بالمجاورة شاذ نادر وورد في مواضع لا يلحق بها غيرها
ولا يقاس عليها سواها بغير خلاف بين أهل اللغة ولا يجوز حمل كتاب الله تعالى على الشذوذ
الذي ليس بمعهود ولا مألوف ومنها أن الإعراب بالمجاورة عند من أجازه إنما يكون مع فقد
حرف العطف وأي مجاورة تكون مع وجود الحائل ولو كان ما بينه وبين غيره حائل مجاوراً
لكانت المجاورة معقولة وكل موضع استشهد به على الإعراب بالمجاورة مثل قولهم جحر
ضب خرب وكبير أناس في بجاد مزمل لا حرف فيه حائل بين ما تعدى إليه إعراب من غيره
للمجاورة ومنها أن الإعراب بالمجاورة إنما استعمل في الموضع الذي يرتفع فيه الشبهة و
يزول اللبس في الأحكام ألا ترى أن أحداً لا يشتبه عليه أن لفظة خرب من صفات الجحر
لا الضب وأن إلحاقها في الإعراب بها لا يوهم خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمل لا شبهة
في أنها من صفة الكبير لا صفة البجاد وليس كذلك الأرجل لأنه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤوس
فإذا أعربت إعرابها للمجاورة ولها حكم الأيدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه ولم
تجر بذلك عادة القوم ومنها ولم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف أن محصلي أهل النحو
ومحققيهم نفوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع وتأولوا الجر في جحر ضب خرب
على أنهم أرادوا خرب جحره وكبير أناس في بجاد مزمل كبيره ويجري ذلك مجرى مررت برجل
حسن وجهه وقد بينا أيضاً في مسائل الخلاف بطلان قول من ادعى أن الغسل الخفيف
يسمى مسحاً وحكى ذلك عن أبي زيد الأنصاري من وجوه كثيرة أقواها أن مائية اللفظين في
الشريعة مختلفة وفي اللغة أيضاً وقد فرق الله تعالى في آية الطهارة بين الأعضاء المغسولة
والممسوحة وفصل أهل الشرع بين الأمرين ولو كانا متداخلين لما كان كذلك وحقيقة الغسل
منه جريان الماء على العضو وحقيقة المسح تقتضي إمرار الماء من غير جريان فالتنافي بين
المعنيين ظاهر لأنه من المحال أن يكون الماء جارياً سائلاً وغير سائل ولا جار في حال واحدة
وذكرنا في مواضع كثيرة من كلامنا أن المسح يقتضي إمرار قدر من الماء بغير زيادة عليه فلا
يدخل إذا في الغسل ومن أقوى ما أبطل هذه الشبهة أن الأرجل إذا كانت معطوفة على
الرؤوس وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه فيجب
أن يكون حكم الأرجل كذلك لأن العطف يقتضي التشريك وكيفيته وقد بينا أيضاً في مسائل
الخلاف [illegible] القراءة في الأرجل بالنصب [illegible] في مذهبنا بأنها توجب بظاهرها المسح في

الرجلين كإيجاب القراءة بالجر لأن موضع برؤوسكم موضع نصب بإيقاع الفعل وهو
قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وإنما جر الرؤوس بالباء الزائدة فإذا نصبنا الأرجل
عطفاً على الموضع لا على اللفظ وأمثلة ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تحصى [illegible]
لست بقائم ولا قاعداً وأنشدوا معاوي إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا
فنصب على الموضع ونظيره إن زيداً في الدار وعمرو فرفع عمرو على موضع إن وما عملت فيه
لأن ذلك موضع رفع ومثله مررت بزيد وعمراً وذهبت إلى خالد وبكراً وقال الشاعر
جئني بمثل بني بدر لقومهم أو مثل إخوة منظور بن سيار ولما كان معنى جئني هات
وأعطني وأحضرني مثلهم جاز العطف بالنصب على المعنى وهذا أبعد مما قلناه في الآية
وبينا أن نصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من أن نعطفها على الأيدي والوجوه لأن
جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعيد ولأن الجملة الأولى المأمور فيها
بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم
الجملة الأولى أن نعطف عليها ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيداً وعمراً وأكرمت
خالداً وبشراً أن نرد بشراً إلى الإكرام إلى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا يسوغ
رده إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه على أن ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه ليتطابق
القراءتان ولا يتنافيان وتحديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك
لأن المسح فعل أوجبته الشريعة كالغسل فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل ولو صرح تعالى
فقال وامسحوا أرجلكم وانتهوا بالمسح إلى الكعبين لم يكن منكراً فإن قالوا تحديد اليدين
لما اقتضى الغسل فكذلك تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك قلنا لم يوجب في اليدين
الغسل للتحديد بل للتصريح بغسلهما وليس كذلك في الرجلين وفي قولهم عطف المحدود
على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام ليس بصحيح لأن الأيدي معطوفة وهي
محدودة على الوجوه وليست في الآية محدودة فإذا جاز عطف الأرجل وهي محدودة
على الرؤوس التي ليست بمحدودة وهذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام
لأن الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسول
محدود وهما اليدان ثم استأنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فيجب
أن يكون الأرجل ممسوحة وهي المحدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل الجملتان
في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح
غير محدود فإن تعارضوا بما يروونه من الأخبار التي تقتضي ظاهرها غسل الرجلين
كروايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه توضأ مرة مرة وغسل رجليه وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وفي خبر آخر أحسنوا الوضوء واستعملوا الوضوء

وفي خبر آخر أنه أمر بالتخليل بين الأصابع وفي خبر آخر ويل للأعقاب من النار فالكلام
على ذلك أن جميع ما رووه أخبار آحاد لا توجب علماً وأحسن أحوالها أن توجب الظن و
لا يجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلوم بما يقتضي الظن وبعد فهذه الأخبار معارضة
بأخبار مثلها تجري مجراها في ورودها من طرق المخالفين لنا وتوجد في كتبهم وفيما ينقلونه
عن شيوخهم وترك ذكر ما ترويه الشيعة وتنفرد به في هذا الباب فإنه أكثر عدداً
من الرمل والحصى ومتى عارضناهم بأخبارنا قالوا ما نعرفها ولا رواها شيوخنا فليس يعرض
كذي يلزمونا أن نترك بأخبارهم ظواهر القرآن ونحن لا نعرفها ولا رواها شيوخنا
ولا توجد في كتبنا ولا يجيزون لنا أن نعارض من أخبارهم التي لا نعرفها بأخبارنا التي لا
يعرفونها وها هذا الأخص المحكم من أخبارهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه بال على سباطة قوم قائماً ومسح على قدميه ونعليه وروي عن ابن عباس أنه وصف
وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فمسح على رجليه وروي عنه أنه قال إن كتاب الله
تعالى نزل بالمسح ويأبى الناس إلا الغسل وروي عنه أيضاً قال غسلتان ومسحتان وروي
عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال ما نزل القرآن إلا بالمسح والأخبار الواردة من
طرقهم في هذا المعنى كثيرة وهي معارضة لأخبار الغسل فتسقط لحكمها وقد بينا
في مسائل الخلاف الكلام على هذه الأخبار بياناً شافياً وقلنا إن قوله ويل للأعقاب
من النار مجمل لا يدل على وجوب غسل الأعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى ويحتمل
أنه وعيد على ترك غسل الأعقاب في الجنابة وقد روى قوم أن أجلاف الأعراب كانوا
يبولون وهم قيام فيترشش البول على أعقابهم وأرجلهم فلا يغسلونها ويدخلون
المسجد للصلوة فكان ذلك سبباً لهذا الوعيد وقلنا أيضاً أن الأمر بإسباغ الوضوء
وإسباغه لا يدل على وجوب غسل ولا مسح في الرجلين وإنما يدل على فعل الواجب من غير
تقصير عنه ولا إخلال به وقد علمنا أن هذا القول منه عليه وآله السلام غير مقتض وجوب
غسل الرأس بل لا يقتضي مسحه بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير فكذلك الرجلان
وقلنا أن الأمر بتخليل الأصابع لا بيان فيه يعني أنه أمر بتخليل أصابع الرجلين أو اليدين ويحتمل
توجب تخليل أصابع اليدين والقول محتمل لذلك فلا دلالة فيه على موضع الخلاف وقد تكلم
نذكر هنالك أنه لا بد لجميع مخالفينا من ترك ظاهر ما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة إلا به لأن من أداه اجتهاده ممن يقول بالتخيير بين المسح
والغسل ممن حكينا قوله لا بد من أن يكون مقبول الصلوة عندهم إذا أداه اجتهاده
إلى المسح ومسح فلا بد من أن يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد وكأنه أراد لا يقبل الله
الصلوة ممن أداه اجتهاده إلى وجوب الغسل دون غيره إلا به وهذا ترك منهم للظاهر

وكذلك لا بد من أن يشترطوا إذا وجد الماء وتمكن من استعماله لم يخف على نفسه ولا عضوه
لأنه متى لم يكن كذلك قبل الله تعالى صلوته وإن لم يفعل مثل ذلك الوضوء وإذا شرطوا
الظاهر جاز لخصومهم أن يشترطوه أيضاً على أنه لا فرق بين أن يعدل من أداه اجتهاده
إلى المسح على جهة التخيير كالحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي ولم يكن لو لم
منزلة من لا يقبل الله صلواته وبين أن يعذروا الشيعة في إيجاب المسح دون غيره إذا أداهم
إلى ذلك أيضاً اجتهادهم فليس اجتهادهم في هذا الموضع بأضعف من اجتهاد أصحاب
التخيير فإن قيل إذا أبطلتم الخبر دنا وتموه فلا بد من أن تخرجوا له وجهاً يسلم على
أصولكم ما التي هي الصحة عندكم وأنتم لا ترون الاجتهاد فتشترطوه في هذا الخبر له
قلنا إنما قلنا ذلك لندفعكم عن ظاهر الخبر وإخراجه من أن يكون حجة لكم ولمن أداه نظر
عنا بقبولها أن يكون له تأويل صحيح على أصولنا وهو أن الفائدة في قوله عليه السلام لا يقبل
الله الصلوة إلا به وجوب هذا الوضوء ويجري مجرى قولنا لا يقبل الله الصلوة إلا بطهور
والفائدة إيجاب الطهور وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا حيث
يخاف من مسح رجليه على نفسه ولا يجد بداً من غسلهما للتقية ولا فرق بين أن لا يتمكن من
فعل الوضوء على الوجه المفروض بين فقد الماء أو الخوف على النفس من استعماله لمانع عدو
أو برد شديد فإذا فرضنا أن من هذه حاله يخاف أيضاً من أن يتيمم لخوفه من مسح قدميه
جاز له الصلوة بغسل رجليه من غير مسح لهما وجرى مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه
على ماء ولا وصلة ولا تراب يتيمم به **مسألة** ومما انفردت به الإمامية وجوب
مسح الرجلين ببلة اليدين من غير استيناف ماء جديد لهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
والذي يدل على صحة هذا المذهب الإجماع المتقدم أن كل من أوجب في تطهير الرجلين
المسح دون غيره أوجبه ببلة اليد والقول بأن المسح واجب ولو استأنف البلة شرطاً قول
خارج عن الإجماع وأيضاً ما سلكناه في مسح الرأس بالبلة من أن المتوضي مأمور إذا مسح
رأسه بتطهير رجليه على الفور فإذا اشتغل بأخذ ماء جديد فقد عدل عن الفور والحق
امتثال الأمر **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن مسح الرجلين هو
من أطراف الأصابع إلى الكعبين هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد
الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أن الكعب هو ما ذكرناه وإن كان يوجب
غسل الرجلين إلى هذا الموضع والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافاً إلى الإجماع الذي تقدم ذكره
أن كل من أوجب من الأمة في الرجلين المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها
ولأن الكعب هو الذي في ظهر القدم فالقول بخلاف ذلك خروج عن الإجماع وأيضاً فإن دخول
الباء في الرؤس يقتضي التبعيض لأن هذه الباء إذا دخلت ولم يكن لتعدية الفعل أفادت الإلصاق

لها من فائدة والا كان ادخالها عبثا والفعل يتعدى بنفسه فلا حاجة به الى حرف يعديه
فلا بد من وجه يخرج ادخالها من العبث وليس ذلك الا ايجاب التبعيض واذا اوجب تبعيض
طهارة الراس بكلمة الباء في الارجل بحكم العطف كل من اوجب تبعيض طهارة الرجلين لم يوجب
استيفاء جميع العضو ذهب الى ما ذكرناه وقد بينا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة
واستوفيناه واجبنا من يسأل فيقول كيف قال الى الكعبين وعلى مذهبكم ليس في كل رجل الا كعب
واحد بان قلنا انه تعالى اراد في كل متطهر وفي الرجلين كعبان على مذهبنا ولو بني الكلام
على ظاهره لقال وارجلكم الى الكعاب والعدول بلفظ ارجلكم الى ان المراد بها في كل رجل
متطهر اولى من حملها على كل رجل وتكلمنا على تاويل اخبار تعلقوا بها في ان الكعب هو الوتد
عن جانب القدم بما يستغنى هاهنا عن ذكره مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان المسنون في تطهير العضو من المغسولين وهما الوجه واليدان مرتان ولا تكرار في
الممسوحين الراس والرجلين والفقهاء كلهم على خلاف ذلك الا ان ابا حنيفة يوافقها في ان مسح
الراس خاصة مرة واحدة ودليلنا على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم انا قد دللنا على
ان فرض الرجلين المسح دون غيره وكل من اوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب الى انه
لا تكرار فيهما وكذلك في طهارة الراس ويذهب ايضا الى ان المسنون في العضوين المغسولين
مرتان بلا زيادة والتفرقة بين هذه المسائل خروج عن الاجماع ولانا نقول قد ثبت ان
المرتين في المغسولين مسنون والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي
ولا دليل فيه فان كل شيء يعتمدونه في ذلك المرجع فيه الى اخبار احاد ولا نعمل بها على ما
دللنا عليه في مواضع كثيرة مسألة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب
تولي المتطهر وضوءه بنفسه اذا كان متمكنا من ذلك ولا يجزيه سواه والفقهاء كلهم يخالفون
في ذلك والدليل على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا الى اخر الاية فامر بان يكونوا غاسلين وما يجري في الظاهر يقتضي تولي الفعل
حتى تسمى التسمية لان من وضاه غيره لا يسمى غاسلا وماسحا على الحقيقة وايضا فلا خلاف
[في ان الحدث] متيقن ولا يزال اليقين الا بيقين واذا تولى تطهير اعضائه يزال الحدث متيقنا وليس كذلك اذا تولاه غيره
مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان النوم حدث ناقض للطهر على اختلاف
النائم وليس هذا مما انفردت به الامامية لانه مذهب المزني صاحب الشافعي وقد استقصينا
هذه المسألة في الكلام على مسائل الخلاف ودللنا على صحتها بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم
الى الصلوة الاية وقد نقل اهل التفسير واجمعوا على ان المراد اذا قمتم من النوم وان الاية
وردت وخرجت على سبب يقتضي ما ذكرناه فكانه تعالى قال اذا قمتم الى الصلوة من النوم وهذا
الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم واجماع الامامية ايضا حجة في هذه المسألة وقد عارضنا

المخالفين لنا فيها بما يروونه في كتبهم واحاديثهم من قوله عليه السلم العين وكاء السه فمن نام
فليتوضأ واستوفينا ذلك بما لا طائل في ذكر جميعه هاهنا مسألة ومما انفردت
الامامية به القول بان المذي والودي لا ينقضان الوضوء على كل حال الا ان مالكا وان ذهب الى
انهما لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه مخالف للعادة فانه يذهب الى نقض الطهر بهما
اذا كانا معتادين فالانفراد من الامامية ثابت على كل حال ودليلنا على ذلك بعد اجماعهم عليه
ان نقض الطهر حكم شرعي لا محالة لا يجوز اثباته الا بدليل شرعي ولا دليل على انهما
ينقضان والرجوع الى اخبار الاحاد في ذلك غير مغن لانا قد بينا في مواضع ان اخبار الاحاد
لا يعمل عليها في الشريعة ويمكن ان نحتج على المخالفين بما يروونه عن النبي عليه السلم من قوله
لا وضوء الا من صوت او ريح مسألة ومما انفردت به الامامية القول بترتيب
غسل الجنابة وانه يجب غسل الراس اولا ثم الميامن ثم المياسر وانما كانت بذلك منفردة
لان الشافعي وان وافقها في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى فهو لا يوجب الترتيب
في الكبرى وابو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب في الطهارتين دليلنا مضافا
الى الاجماع المتردد ان الجنابة اذا وقعت بيقين لم يزل حكمها الا بيقين وقد علمنا
انه اذا رتب الغسل تيقن زوال حكم الجنابة وليس كذلك اذا لم يرتب وايضا فان
الصلوة واجبة في ذمته فلا تسقط الا بيقين ولا يتيقن الا مع ترتيب الغسل وايضا فقد ثبت
وجوب ترتيب الطهارة الصغرى وكل احد اوجب الترتيب فيها على كل حال لم يشرط
ذلك بالاجتهاد وابو حنيفة ان تقول كل احد اوجب الترتيب فيها على كل حال ولم يعتد
تاركا الترتيب فيها الا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة فالقول بخلافه خروج عن الاجماع
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الجنب والحائض يجوز ان يقرآ
من القرآن ما شاءا الا عزائم السجود وهي سجدة لقمان وسجدة حم وسورة النجم واقرأ
باسم ربك الذي خلق وانما كانت منفردة بذلك لان داود يبيح لهما قراءة قليل القرآن
وكثيره من غير استثناء ومالك يجوز للجنب ان يقرأ من القرآن الاية والايتين ويجيز
للحائض والنفساء ان تقرا ما شاءتا وابو حنيفة واصحابه يحظرون على الجنب والحائض
قراءة القران الا ان يكون دون اية فاما الشافعي فيمنعهما من قراءة القليل والكثير دليلنا
على صحة ما ذكرناه الاجماع الذي تكرر وقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
اقرأ باسم ربك الذي خلق وظاهر عموم ذلك يتناول حال الجنابة وغيرها فان الزمونا قراءة ايات
السجدات قلنا اخرجناها بدليل ويمكن ان يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها ان فيها
سجودا واجبا والسجود لا يكون الا على طهر مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان التيمم انما يجب في اخر وقت الصلوة وعند تضيقه والخوف من فوت الصلوة

متى لم يتيمم وان قدمه على هذا الوقت لم يجزه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا
حنيفة يجوز تقديمه على دخول الوقت والشافعي لا يجوز ذلك لكنه يجوزه في اول
الوقت وابو حنيفة يستحب تأخيره الى آخر الوقت والشافعي يستحب تقديمه
في اوله دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فالتيمم لا خلاف انه
طهارة ضرورة ولا ضرورة اليه الا في آخر الوقت وما قبل هذه الحال لم يتحقق فيه
ضرورة وليس للمخالف ان يتعلق بظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وانه لم يفرق
بين اول الوقت وآخره لان الآية لو كان لها ظاهر يخالف قولنا لجاز ان نخصه بما ذكرناه
من الادلة فكيف ولا ظاهر لها ينافي ما نذهب اليه لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا
اذا قمتم الى الصلوة واراد بلا خلاف فاذا اردتم القيام الى الصلوة ثم اتبع ذلك حكم
العادم للماء الذي يجب عليه التيمم فيجب على من تعلق بهذه الآية ان يدل على ان
من كان في اول الوقت له ان يريد الصلوة ويعزم على القيام اليها فانا نخالف في ذلك
ونقول ليس لمن عدم الماء القيام الى الصلوة في اول الوقت وليس لهم ان يفصلوا بين
حكم الجملتين ويقولوا ان ارادة الصلوة شرط في الجملة الاولى التي امر فيها بالطهارة بالماء
مع وجوده وليست شرطا في الجملة الثانية التي ابتداؤها وان كنتم مرضى وذلك
لان الشرط الاول لو لم يكن شرطا في الجملتين معا لكان يجب على المريض او المسافر
اذا احدثا التيمم وان لم يريدا الصلوة وهذا لا يقوله احد مسألة ومما
انفردت به الامامية القول بان مسح الوجه بالتراب في التيمم انما هو الى طرف الانف من غير
استيعاب له فان باقي الفقهاء يوجبون الاستيعاب والامامية وان اقتصرت في التيمم
على ظهر الكف فلم تنفرد بذلك لانه قد تروى عن الاوزاعي مثله والذي يدل على ما ذكرناه
مضافا الى الاجماع قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم ودخول الباء اذا لم يكن لتعدية
الفعل الى المفعول فلا بد له من فائدة والا كان عبثا ولا فائدة بعد ارتفاع التعدية الا
التبعيض وايضا فان التيمم طهارة موضوعها للتخفيف فلا يجوز استيعاب الاعضاء
فيها كالاستيعاب بها في طهارة الاختيار ولهذا كانت في عضوين وكانت الطهارة الاخرى
في اربعة مسألة ومما يشتبه انفراد الامامية به القول بان اقل الطهر
بين الحيضتين عشرة ايام وقد روي من بعض الجهات عن مالك مثل ذلك وفي رواية
اخرى انه لا يوقت وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي ان اقل الطهر خمسة عشر يوما دليلنا
الاجماع المتقدم وايضا فان المدة التي ذهبنا اليها وهي عشرة ايام مجمع عليها ومن
عدا الى الزيادة فعليه الدلالة ولا حجة في ذلك تعتمد وايضا فان قولنا احوط للعبادات
لانا نوجب على المرأة عند مضي عشرة ايام على انقطاع الدم الصلوة والصوم وهم يراعون

مضي خمسة عشر يوما فقولنا اولى للعبادات واشد استظهارا فيها مسألة
ومما انفردت الامامية به ايجابهم على من وطئ زوجته في اول الحيض ان يتصدق بدينار
وفي وسطه بنصف دينار وفي آخره بربع دينار ومن عداهم يخالف هذا الترتيب لان
ابن حنبل وان وافقهم في ايجاب الكفارة بالوطء في الحيض يذهب الى انه يجب ان
يتصدق بدينار او بنصف دينار وقال الشافعي في قوله القديم يجب ان يتصدق بدينار
وفي القول الجديد يستغفر الله تعالى ولا كفارة تلزمه وبذلك قال ابو حنيفة واصحابه
ومالك وربيعة والليث بن سعد وحكى المزني عن محمد بن الحسن انه قال يتصدق بدينار
او نصف دينار دليلنا الاجماع المتقدم عليه في كل المسائل ومما يعارضون به ما يروونه
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اتى اهله وهي حائض فليتصدق بدينار
او نصف دينار وليس لهم ان يحملوا ذلك على الاستحباب لان ظاهر الامر في الشرع يقتضي
الوجوب ولانهم لا يستحبون هذا المبلغ المخصوص لاجل هذا الوطء وانما يستحبون الصدقة
على الاطلاق والخبر يقتضي خلاف ذلك فان قيل الخبر الذي عارضتم به يقتضي
التخيير بين دينار ونصف دينار قلنا يحتمل ان يريد بدينار ان وطئ في اول الحيض ونصفه
ان وطئ في وسطه ويمكن ان يكون الوجه في ترتيب هذه الكفارة ان الواطئ في اول الحيض
لا مشقة عليه من ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطئ في آخره مشقته
شديدة لتطاول عهده فكفارته انقص وكفارة الواطئ في نصف الحيض متوسطة بين الامرين
مسألة ومما يظن انفراد الامامية به القول بجواز ان يطأ الرجل زوجته اذا طهرت
من دم الحيض وان لم تغتسل متى مست الحاجة اليه ولم يفرقوا بين جواز ذلك في مضي اكثر الحيض
او اقله ووافق في ذلك الشيعة داود وقال بمثل قولها وابو حنيفة واصحابه يجوز وطؤها ان
يطأها قبل ان تغتسل اذا انقطع دمها اذا كان ذلك بعد مضي زمان اكثر الحيض وان كان قبل زمان
اكثر الحيض لم يجز له وطؤها الا بان تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة وقال الشافعي ليس
له ان يطأها حتى تغتسل على كل حال دليلنا الاجماع المتقدم وقوله تعالى والذين هم لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم وقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم وعموم هذه الظواهر يتناول
موضع الخلاف وايضا قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولا شبهة في ان المراد بذلك
انقطاع الدم دون الاغتسال لانه جعل تعالى انقطاع الدم غاية يقتضي ان ما بعده بخلافه وقد
استقصينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف وبلغنا غايته وذكرنا ما يعارضوننا به بالقراءة
الاخرى في قوله تعالى حتى يطهرن وانما قرئت بالتشديد ومع التشديد لا بد من ان يكون المراد
الطهارة بالماء واجبنا عنه مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان اكثر
النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون خلاف ذلك فذه

ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثره اربعون يوما وذهب مالك
والشافعي الى ان اكثره ستون يوما وحكى الليث ان في الناس من يذهب الى انه سبعون
يوما وحكي عن الحسن البصري ان اكثر النفاس خمسون يوما والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتردد ذكره وايضا فان النساء يدخلن في عموم الامر بالصلوة والصوم وانما
تخرج النفساء من الايام التي راعتها الامامية باجماع الامة على خروجها وما زاد على
هذه الايام لا دليل قاطع يدل على اخراجها من العموم والظاهر يتناولها وايضا فان الايام
التي ذكرناها مجمع على انها نفاس وما زاد عليها لا يجوز اثباته نفاسا باخبار الاحاد و
القياس لان المقادير الشرعية كلها لا يجوز اثباتها الا من طريق مقطوع به وقد تكلمنا في
هذه المسئلة في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف **مسئلة** ومما انفردت الامامية
به القول بوجوب ترتيب غسل الميت وان يبدأ براسه ثم ميامنه ثم مياسره والدليل على
صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة على ما تقدم وايضا فقد ثبت وجوب ترتيب غسل الجنابة
وكل من اوجب ذلك اوجب ترتيب غسل الميت فالفرق بين المسئلتين خلاف اجماع الامة
مسئلة ومما انفردت به الامامية استحبابهم ان يدرج مع الميت في اكفانه
جريدتان خضراوان رطبتان من جرائد النخل طول كل واحدة عظم الذراع وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يعرفوه دليلنا على ذلك الاجماع المتقدم ذكره وقد روي من طرق مختلفة
ان سفيان الثوري سأل يحيى بن عبادة المكي عن التخضير فقال ان رجلا من الانصار هلك فاوذن
رسول الله صلى الله عليه واله فقال خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيامة قال وما
التخضير قال جريدة خضراء يوضع من اصل اليدين الى اصل الترقوة وقد قيل ان الاصل في الجريدة
ان الله تعالى لما اهبط ادم عليه السلم من الجنة الى الارض استوحش وشكا ذلك الى جبريل عليه السلم
وسأله ان يسأل الله تعالى ان يونسه بشيء من الجنة فانزل الله تعالى عليه النخلة فعرفها وانس بها
ولذلك قيل ان النخلة عمتكم لانها كانت كالاخت لادم عليه السلم فلما حضرته الوفاة
قال لولده اجعلوا معي من هذه النخلة شيئا في قبري فجعلت معه الجريدة وجرت السنة بذلك
وليس ينبغي ان يتعجب من ذلك فالشرائع المجهولة العلل لا يتعجب منها وما التعجب من ذلك الا
كتعجب الملحدين من الطواف بالبيت ورمي الجمار وتقبيل الحجر ومن غسل الميت نفسه
وتكفينه مع سقوط التكليف عنه

كتاب الصلوة

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الصلوة لا تجزي في الثوب اذا كان من ابريسم محض لان
باقي الفقهاء يخالف في ذلك والحجة لنا فيما ذهبنا اليه مضافا الى اجماع الامامية عليه انه
لا خلاف في تحريم لبس الابريسم المحض على الرجال وظاهر التحريم تقتضي فساد الاحكام المتعلقة
بالمحرم وجملة ومن احكام هذا اللبس المحرم صحة الصلوة فيجب ان تكون الصلوة به فاسدة لان
من حكم المنهي عنه ان يكون فاسدا على ظاهر النهي الا ان يمنع من ذلك دليل ولا دليل وحتى
وان كنا نذهب الى ان النهي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك فانه بالعرف الشرعي
يقتضيه لانه لا شبهة في ان الصحابة ومن تبعهم ما كانوا يحتجون في الحكم بفساد
الشيء وبطلان تعلق الاحكام الشرعية به الى اكثر من ورود نهي الله تعالى ورسوله
عليه السلم ولهذا لما عرفوا نهيه عليه السلم عن عقد الربوا حكموا بفساد العقد وبانه
غير مجزي ولم يتوقف احد منهم في ذلك على دليل سوى النهي ولا قال احد منهم
النهي انما يقتضي قبح الفعل ويحتاج الى دلالة اخرى على الفساد وعدم الاجزاء
وهذا الطرف لا يمكن جحده وايضا فان الصلوة في ذمة هذا المكلف بيقين وينبغي ان
يسقطها بيقين مثله واذا صلى في الابريسم المحض لا يعلم قطعا ان ذمته قد برئت
كما يعلم ذلك في الثوب من القطن والكتان فيجب ان تكون الصلوة فيه غير مجزية لعدم
دليل الثقة ببراءة الذمة **مسئلة** وتفردت الامامية بان الصلوة لا
تجزي في وبر الارانب والثعالب ولا في جلودها وان ذكيت ودبغت الجلود
والوجه في ذلك الاجماع المتردد ذكره وما تقدم ايضا من ان الصلوة في الذمة بيقين
فلا تسقط الا بيقين ولا يقين في سقوط صلوة من صلى في وبر ارنب او ثعلب او جلدهما
مسئلة ومما انفردت الامامية به جواز صلوة من صلى وفي قلنسوته
نجاسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا تتم الصلوة به على الانفراد والوجه
في ذلك الاتفاق المتقدم ذكره ويمكن ان يقال ايضا ان التكة لا حظ لها في اجزاء
الصلوة ولا تتم الصلوة بها على الانفراد فجرى وجودها مجرى عدمها وكانها
من حيث لا تأثير لها في اجزاء الصلوة تجري مجرى ما ليس عليه من الثياب فاذا الزمنا
ذلك في العمامة والرداء وما جرى مجراهما مما لا حظ له في اجزاء الصلوة اسقطنا
ذلك بان العمامة والرداء يمكن ان يكون لهما حظ في ستر العورة واستباحة الصلوة
فيهما وان لم يستترا في بعض الاحوال فانهما مما يتادى فيه ستر العورة وليس كذلك
التكة وما جرى مجراها **مسئلة** ومما انفردت الامامية به المنع
من السجود في الصلوة على غير ما انبتت الارض والمنع من السجود على الثوب
المنسوج من اي جنس كان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون السجود
على كل طاهر من الاجسام كلها ومالك خاصة يكره الصلوة على الطنافس و
البسط من الشعر والادم الا انه ما اظنه ينتهي الى ان الصلوة على ذلك غير
مجزية والوجه فيما ذهبنا اليه ما تردد من الاجماع ثم دليل براءة الذمة

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن تقول في الأذان والإقامة بعد قول
حي على الفلاح حي على خير العمل والوجه في ذلك إجماع الفرقة المحقة عليه وقد روت
العامة أن ذلك مما كان يقال في بعض أيام النبي عليه السلم وإنما ادعي أن ذلك نسخ
ورفع وعلى من ادعى النسخ الدلالة وما يجدها ومما ظن انفراد الإمامية به كراهية
التثويب في الأذان ومعنى ذلك أن تقول في صلوة الصبح بعد قولك حي على الصلوة حي
على الفلاح الصلوة خير من النوم وقد وافق في كراهية ذلك غير الإمامية من أصحاب أبي
حنيفة وقالوا التثويب هو أن تقول بعد الفراغ من الأذان حي على الصلوة حي على الفلاح
مرتين واستدلوا على ذلك بأن قالوا التثويب مأخوذ من العود إلى الشيء وإنما يعاد إلى شيء
قد تقدم ذكره وما تقدم أن الصلوة خير من النوم فيكون ذلك عودا إليه وكان الشافعي
يذهب إلى أن التثويب مسنون في أذان الصبح دون غيره وحكي عنه أنه قال في الجديد
هو غير مسنون وقال النخعي هو مسنون في أذان سائر الصلوات والدليل على صحة ما ذهبنا
إليه من كراهيته والمنع منه الإجماع الذي تقدم وأيضا لو كان مشروعا لوجب أن يقوم
دليل شرعي على ذلك ولا دليل عليه وإنما يرجعون إلى أخبار آحاد ضعيفة وإن كانت
قوية لما أوجبت إلا الظن وقد دللنا في غير موضع على أن أخبار الآحاد لا يوجب
العمل كما لا يوجب العلم وأيضا فلا خلاف في أن من ترك التثويب لا ذم عليه لأنه
إما أن يكون مسنونا على مذهب بعض الفقهاء أو غير مسنون على مذهب قوم آخرين
منهم وعلى كلا الأمرين لا ذم على تاركه وما لا ذم في تركه ويخشى في فعله أن يكون
معصية وبدعة فالأحوط في الشرع تركه مسألة ومما انفردت به
الإمامية القول باستحباب افتتاح الصلوة بسبع تكبيرات يفصل بينهن بتسبيح وذكر
لله تعالى مسطور وأنه من السنن المؤكدة وليس أحد من باقي الفقهاء يعرف ذلك والوجه
في ذلك إجماع الطائفة عليه وأيضا فلا خلاف في أن الله تعالى قد ندبنا في كل الأحوال
إلى تكبيره وتسبيحه والأذكار الجميلة وظواهر آيات كثيرة من القرآن تدل على ذلك
مثل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا
ووقت افتتاح الصلوة داخل في عموم الأحوال التي أمرنا فيها بالأذكار مسألة
ومما ظن انفراد الإمامية به ومالك يوافقها عليه القول بأن الصلوة لا ينعقد إلا بأن يقول
المصلي الله أكبر وأن غير هذه اللفظة لا يقوم مقامها لأن الشافعي يذهب إلى أنها لا
تنعقد إلا بقوله الله أكبر أو الله الأكبر ولا ينعقد بسوى ذلك من الألفاظ وقال أبو حنيفة
ومحمد تنعقد بكل لفظة يقصد بها التعظيم والتفخيم ويجزي عندهما الاقتصار
على مجرد الاسم وهو أن يقول الله ولا يأتي بصفة وقال أبو يوسف ينعقد بألفاظ التكبير

مثل قوله الله أكبر والله الأكبر والله الكبير ولا ينعقد بغير لفظ التكبير وحكي عن الزهري
أنه قال تنعقد الصلوة بالنية فقط دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر وأيضا فإن
الصلوة في ذمته بيقين ولا تسقط إلا بيقين مثله ولا يقين في سقوطها عن الذمة إلا باللفظة
التي اخترناه ومن الطريق التي تخالفنا يروون عن النبي عليه السلم بلا خلاف بينهم أنه قال
مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ويروى عنه عليه السلم أنه
قال لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ثم يستقبل القبلة ويقول
الله أكبر وذلك كله صريح في أنه لا يجزي إلا ما ذكرناه وليس لأحد أن يقول من جملة التكبير
قولنا الله الأكبر والله الكبير وذلك أن هذه اللفظة يجب صرفها إلى ما يسمى في عهد
اللغة تكبيرا ولا يعهد في ذلك إلا قولنا الله أكبر دون سائر ما اشتق منه مسألة
ومما ظن انفراد الإمامية به المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلوة لأن غير الإمامية يشاركها
في كراهية ذلك وحكى الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك أن وضع اليدين إحداهما
على الأخرى إنما يفعل في صلوة النوافل من طول القيام وتركه أحب إلي وحكى الطحاوي
أيضا عن الليث بن سعد أنه قال سدل اليدين في الصلوة أحب إلي إلا أن يطيل القيام فيعيى
فلا بأس بوضع اليمين على اليسار وحجتنا على صحة ما ذهبنا إليه ما تقدم ذكره من إجماع الطا
يفة ودليل سقوط الصلوة عن الذمة بيقين وأيضا فهو عمل كثير في الصلوة خارج عن الأعمال
المكتوبة فيها من ركوع وسجود وقيام والظاهر أن كل عمل في الصلوة خارج عن أعمالها
المفروضة أنه لا يجوز مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب القراءة
في الركعتين الأوليين على التضييق وأنه مخير في الركعتين الأخريين بين القراءة والتسبيح لأن الشافعي
وإن وافقها في إيجاب القراءة في الأوليين فإنه يوجبها أيضا على التضييق في الأخريين و
لا تخيير بينها وبين التسبيح وقال مالك تجب القراءة في معظم الصلوة فإن كانت الصلوة ثلث
ركعات قرأ في اثنتين وإن كانت أربعا قرأ في ثلث وقال أبو حنيفة فرض القراءة في ركعتين
من الصلوة فإن قرأ في الأوليين فقد سقط فرضه وإن تركها فيهما لزمه أن يأتي بها في الأخريين
وقال الحسن البصري تجب القراءة في ركعة واحدة دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم
وطريقة براءة الذمة ويجوز أن نعارض مخالفينا ونلزمهم على أصولهم أن يرجعوا به على
مذاهبهم وإن لم يكن على سبيل الاستدلال بالخبر الذي يروونه رفاعة بن مالك
أن النبي عليه السلم لما علم رجلا كيف يصلي قال عليه السلم إذا قمت إلى الصلوة فكبر ثم
اقرأ فاتحة الكتاب ثم اركع وارجع حتى تطمئن قائما وهكذا فاصنع في كل ركعة و
ليس لهم أن يقولوا أنتم لا توجبون قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلوة وظاهر
الخبر يقتضي ذلك قلنا هذا الخبر ليس بدليل لنا في هذه المسألة فيلزمنا أن يكون ظاهره

للمذهب وانما اوردناه على سبيل الالزام والمعارضة ثم لنا الان نقول نحن نوجب الفاتحة
في الركعات كلها لكن في الاولتين تضييقا وفي الاخريين تخييرا ودخول التخيير في الاخريين
لا يخرج الفاتحة من ان تكون واجبة فيهما ومما يمكن الاستدلال به في هذه المسئلة قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وظاهر هذا القول يقتضي عموم الاحوال كلها التي من جملتها احوال
الصلوة ولو تركنا وظاهر الاية لقلنا ان القراءة واجبة في الركعات كلها تضييقا لكن لما دل
الدليل على جواز التسبيح في الاخريين قلنا بالتضييق في الاولتين والتخيير في الاخريين والوجوب
يعم الكل **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ايثار ترك لفظة آمين بعد قراءة
الفاتحة لان باقي الفقهاء يذهبون الى انها سنة دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
على ان هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلوة وطريقة الاحتياط ايضا لانه لا خلاف في ان من
ترك هذه اللفظة لا يكون عاصيا ولا مفسدا للصلوة وقد اختلفوا فيمن فعلها فذهبت الامامية
الى انه قاطع للصلوة فالاحوط تركها وايضا فانه لا خلاف في ان هذه اللفظة ليست من جملة
القرآن ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاء وتسبيحا فجرى التلفظ بها مجرى كل كلام
خارج عن القرآن والتسبيح فاذا قيل معنى آمين على كل دعاء سابق لها وهو قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم قلنا الدعاء انما يكون دعاء بالقصد ومن يقرا الفاتحة
انما قصده التلاوة دون الدعاء وقد يجوز ان يعرى من قصد الدعاء ومخالفنا يذهب
الى انها مسنونة لكل مصل من غير اعتبار من قصده الى الدعاء واذا ثبت بطلان
استعمالها ممن لم يقصد الى الدعاء ثبت ذلك في الجميع لان احدا لم يفرق بين الامرين
مسئلة ومما انفردت به الامامية المنع في صلوة الفريضة خاصة من قراءة
عزائم السجود وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم وسجدة النجم واقرا باسم ربك الذي
خلق وروي عن مالك انه كان يكره ذلك واجاز ابو حنيفة قراءة السجدات فيما يجهر فيه
بالقراءة من الصلوة دون ما لا يجهر فيه واجاز الشافعي في كل صلوة والوجه في المنع من
ذلك مع الاجماع المتكرر ان في كل واحدة من هذه السور سجودا واجبا محتوما فان سجده
كان زائدا في الصلوة وان تركه كان مخلا بواجب فان قيل السجود انما يجب عند
قراءة الموضع المخصوص من السورة التي فيها ذكر السجود وانتم تمنعون من قراءة كل شيء من السورة
قلنا انما منع اصحابنا من قراءة السورة وذلك اسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع
السجود والذي يمنع ان يقرا البعض الذي لا ذكر للسجود فيه الان قراءة بعض السورة
في الفرائض عندنا لا يجوز فامتنع ذلك لوجه آخر **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بوجوب قراءة سورة تضم الى الفاتحة في الفرائض خاصة على من لم يكن
عليلا او مستعجلا لشغل او غيره وانه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة ولا سورتين مضافتين

الى الحمد في الفريضة وان جاز ذلك في السنة ولا افراد كل واحدة من سورة الضحى والم نشرح
عن صاحبتها وكذلك افراد سورة الفيل عن لايلاف والوجه في ذلك الاجماع المتردد
وطريقة اليقين ببراءة الذمة واما قراءة بعض سورة فانما لا يجزي من لم يكن له عذر
في ترك قراءة السورة جميع السورة الثانية فيجوز ان يترك بعضها لانه ليس من ترك البعض
باكثر من ترك الكل والوجه في المنع من افراد السور التي ذكرناها انهم يذهبون الى
ان سورة والضحى والم نشرح سورة واحدة وكذلك الفيل ولايلاف فاذا اقتصر على واحدة
كان قاريا بعض سورة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع
من سورة الاخلاص وروي قل يا ايها الكافرون ايضا اذا ابتدا بها وان كان
له ان يرجع عن كل سورة الى غيرها والوجه في ذلك مع الاجماع الذي قد مضى ان شرف
هاتين السورتين وعظم ثواب تلاوتهما لا يمتنع ان يجعل لهما هذه المزية وهي المنع من
الرجوع من كل واحدة بعد الابتداء بها **مسئلة** ومما انفردت به
الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة وابو حنيفة واصحابه
والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير الا في الافتتاح للصلوة وروي عن مالك انه قال
لا اعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلوة وروي عنه خلاف ذلك وقال الشافعي
يرفع يديه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه منه ولا يرفع بعد ذلك
في سجود ولا قيام منه والحجة فيما ذهبنا اليه طريقة الاجماع وبراءة الذمة وقد روى
مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وآله انه رفع في كل خفض ورفع وفي السجود وادعوا
ان ذلك نسخ ولا حجة لهم على صحة هذه الدعوى فان استدلوا بما يروونه عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله كفوا ايديكم في الصلوة وفي خبر آخر اسكنوا في الصلوة وبما
يرويه البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان اذا افتتح الصلوة رفع
يديه ثم لم يعد فالجواب ان هذه كلها اخبار آحاد لا توجب علما وقد بينا ان
العمل في الشريعة بما لا يوجب العلم غير جائز وبعد فيجوز ان يريد بالامر بكف الايدي
قبضها عن الافعال الخارجة عن اعمال الصلوة ويحمل قوله لم يعد على انه لم يعد الى رفع
يديه في ابتداء الركعة فان ذلك مما لا ينكرونه بلا خلاف **مسئلة** ومما كان
انفرد الامامية به القول بايجاب التسبيح في الركوع والسجود لان احمد بن حنبل واسحق بن
راهويه وداود بن علي يوجبون ذلك وانما يسقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين
كابي حنيفة والشافعي ومالك والذي يدل على وجوبه بعد اجماع الطائفة كل آية
من القرآن تتضمن بظاهرها الامر بالتسبيح وعموم الظاهر يقتضي دخول احوال
الركوع والسجود فيه ومن اخرج هذه الاحوال منه فيحتاج الى دليل فاما طريقة

براءة الذمة التي تكرر ذكرها ومخالفونا يروون عن النبي صلى الله عليه وآله أنه لما نزل
فسبح باسم ربك العظيم قال عليه السلام اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك
الأعلى قال عليه السلام اجعلوها في سجودكم وظاهر الأمر على الوجوب **مسألة**
ومما ظن انفراد الإمامية به والشافعي يوافقهم فيه إيجابهم على من رفع رأسه من
السجدة الثانية وفي الركعة الأولى أن يجلس جلسة قبل نهوضه إلى الثانية وأما الايجاب
هذه الجلسة باقي الفقهاء كأبي حنيفة ومالك ومن عداهما والحجة لنا بعد إجماع الطائفة
طريقة براءة الذمة وأن من لم يفعل ذلك لم يتيقن سقوط الصلاة عن ذمته وقد روت
مخالفونا كلهم عن النبي عليه السلام أنه كان يجلس هذه الجلسة **مسألة** ومما ظن
انفراد الإمامية به إيجاب التشهد الأول في الصلاة وقد وافقنا على ذلك الليث بن
سعد وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وقال أبو حنيفة التشهدان معا غير واجبين
وقال الشافعي الثاني واجب والأول غير واجب دليلنا الإجماع المتردد وطريقة
براءة الذمة وأيضا فهذه حال هو فيها مندوب إلى ذكر الله تعالى وتعظيمه والصلاة
على نبيه صلى الله عليه وآله لدخولها في عموم الآيات المقتضية لذلك مثل قوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وكل من أوجب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله
في هذه الحال أوجب التشهد الأول ومما يلزمونه أنهم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه كان يتشهد التشهدين جميعا وروى الكل عنه عليه السلام أنه قال صلوا كما رأيتموني
أصلي **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن القنوت في كل صلاة
والدعاء فيه بالحب الذي يستحب وهو قول الشافعي لأن الطحاوي يحكي عنه في كتاب
الاختلاف أن له أن يقنت في الصلوات كلها عند حاجة المسلمين إلى الدعاء والحجة
لنا مضافا إلى إجماع الطائفة قوله تعالى وقوموا لله قانتين فإذا قيل القنوت ههنا
هو القيام الطويل قلنا المعروف في الشريعة أن هذا الاسم يختص الدعاء ولا يعرف
من إطلاقه سواه وبعد فإنا نحمله على الأمرين **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية
به وهو مذهب مالك جواز الدعاء في الصلاة المكتوبة أين شاء المصلي منها وحكى
ابن وهب عن مالك أنه قال لا بأس بالدعاء في الصلاة المكتوبة في أولها ووسطها وآخرها
وقال ابن القاسم كان مالك يكره الدعاء في الركوع ولا يرى به بأسا في السجود والحجة لنا
إجماع الطائفة وظاهر أمر الله تعالى بالدعاء مثل قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا
الرحمن وقوله تعالى ادعوني أستجب لكم **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية
به رد السلام في الصلاة بالكلام وقد وافق في ذلك سعيد بن المسيب والحسن البصري
إلا أن الشيعة تقول يجب أن يقول المصلي في رد السلام مثل ما قاله المسلم سلام

عليكم ولا يقول وعليكم السلام وذهب الشافعي إلى أن المصلي يرد السلام بالإشارة دون الكلام
وقال أبو حنيفة وأصحابه إن رد السلام بكلام فسدت صلاته وإن رده بإشارة أساء وقال
الثوري لا يرد السلام حتى يفرغ من الصلاة والحجة لنا إجماع الطائفة فإن قيل هو
كلام في الصلاة قلنا ليس كل كلام في الصلاة خارج عن القرآن محظورا لأن الدعاء
كلام ولم يدخل تحت الحظر ويمكن أن يقال إن لفظة سلام عليكم من لفظ القرآن ويجوز
للمصلي أن يتلفظ بها تاليا للقرآن وناويا بالرد السلام إذ لا تنافي بين الأمرين **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المنفرد أو الإمام يسلم تسليمة واحدة مستقبل القبلة
وينحرف بوجهه قليلا إلى يمينه وإن كان مأموما يسلم تسليمتين واحدة عن يمينه والأخرى
عن شماله إلا أن يكون جهة شماله خالية من أحد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا يترك التسليم
عن جهة يمينه على كل حال وإن لم يكن في تلك الجهة أحد وهذا الترتيب لا يذهب إليه
أحد من الفقهاء لأن مالكا يذهب إلى أن الإمام يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه والمنفرد
والمأموم تسليمتين يمينا وشمالا وأبو حنيفة والشافعي يذهبان إلى أن السلام على كل حال
يمينا وشمالا فأما الانفراد من الإمامية بذلك الترتيب ثابت والحجة لنا الإجماع المتكرر ذكره
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأنه لا سهو في الركعتين الأوليين
من كل صلاة فرضا ولا سهو في صلاة الفجر والمغرب وصلاة السفر لأن باقي الفقهاء يخالف
في ذلك والحجة على ذلك إجماع الطائفة ويمكن أن يكون الوجه فيه ما ذكر الأوليين من
كل صلاة وكذلك المغرب والفجر لأن القصر لا يلحق إلا الأوليين وإنما يلحق الأخريين والمغرب
والفجر لا يلحقهما أيضا القصر فلذلك يجب في كل سهو يعرض في الأوليين وفي الصلوات المذكورة
الإعادة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن من شك فلم يدر أ
اثنتين أم ثلاثا واعتدل في ذلك ظنه أنه يبني على الأكثر وهي الثلاث فإذا سلم صلى ركعة
من قيام أو ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة فإن كان الذي بنى عليه هو الصحيح كان ما فعله
نافلة وإن كان ما أتى بالثلث كانت الركعة جبرانا للصلاة وكذلك القول فيمن شك فلم
يدر أصلى ثلاثا أم أربعا ومن شك بين اثنتين وثلاث وأربع بنى أيضا على الأكثر فإذا سلم صلى
ركعتين من قيام وركعتين من جلوس حتى إن كان بناؤه على الصحيح فالذي فعله نافلة له وإن كان
الذي صلاه اثنتين كانت الركعتان من قيام جبرانا للصلاة وإن كان الذي صلاه ثلاثا فالركعتان
من جلوس هي مقام واحدة جبران صلاته وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو
النقصان ويوجبون في هذا الموضع سجدتي السهو ويقولون إن كان ما بنى عليه من النقصان
هو الصحيح فالذي أتى به تمام صلاته وإن كان بنى على الأقل وقد صلى على الحقيقة الأكثر
كان ذلك له نافلة والحجة فيما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ولأن الاحتياط أيضا فيه لأنه إذا

وبعد

على النقصان لوجب أن يكون قد صلى على الحقيقة الأربع فيكون ما أتى به زيادة في صلوته ولهذا
وإذا بنى على الأكثر كما تقولون لا يأمن أن يكون إنما فعل الأقل فلا ينفع ما فعله من الجبران لأنه
منفصل عن الصلوة وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا إليه أحوط على كل حال لأن الإشفاق من
الزيادة في الصلوة لا يجري مجرى الإشفاق من تقديم السلام في غير موضعه لأن العلم بالزيادة
في الصلوة مبطل لها على كل حال **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به منعهم
من الايتمام في الصلوة بالفاسق ومالك يوافقهم في هذه المسألة وباقي الفقهاء يجيزون الايتمام
في الصلوة بفاسق دليلنا الإجماع المتكرر وطريقة اليقين ببراءة الذمة وأيضا قوله تعالى
ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم الإمام في الصلوة ركون إليه ولأن إمامة
الصلوة معتبر فيها الفضل والتقدم فيما يعود إلى الدين ولهذا يرتب فيها من هو أقرأ وأفقه
وأعلم والفاسق ناقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه **مسألة** ومما ظن انفراد
الإمامية به كراهية إمامة ولد الزنا في الصلوة وقد شارك الإمامية غيرهم في ذلك فذكر
الطحاوي في كتاب الخلاف بين الفقهاء أن مالكا كان يكره إمامة ولد الزنا وحكى عن الشافعي
أنه قال أكره أن ينصب من لا يعرف أبوه إماما وحكى عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا غيره
أحب إلينا إلا أنهم وإن كرهوا ذلك فإن الصلوة خلفه عندهم مجزية والظاهر من مذهب
الإمامية أن الصلوة خلفه غير مجزية والوجه في ذلك والحجة الإجماع المتقدم وطريقة
براءة الذمة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية كراهية إمامة الأبرص والمجذوم
والمفلوج والحجة فيه إجماع الطائفة ويمكن أن يكون الوجه في منعه نفار النفوس عمن
هذه حاله والعزوف عن مقاربته ولأن المفلوج ومن أشبهه من ذوي العاهات ربما لم
يتمكنوا من استيفاء أركان الصلوة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية كراهية صلوة
الضحى وأن التنفل بالصلوة بعد طلوع الشمس إلى وقت زوالها محرمة إلا في يوم الجمعة خاصة
والوجه في ذلك الإجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فإن صلوة الضحى غير واجبة عند أحد ولا
حرج في تركها وفي فعلها خلاف هل يكون بدعة ويلحق به إثم فالأحوط العدول عنها
مسألة ومما انفردت الإمامية به ترتيب صلوة الأحد والاثنين في اليوم و
الليلة على الوجه الذي رتبوه وبينوه لأن باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك الترتيب والحجة
فيه إجماع الطائفة عليه وليس يمكن أن يدعى عليهم أنهم ابتدعوا بما يزيد من هذه النوافل
لأن الصلوة خير موضوع والزيادة فيها مستحبة غير منكرة **مسألة** ومما انفردت
الإمامية به تحديدهم للسفر الذي يجب فيه التقصير في الصلوة ببريدين والبريد أربعة
فراسخ والفرسخ ثلثة أميال فكأن المسافة أربعة وعشرون ميلا وقال أبو حنيفة وأصحابه
مسير ثلثة أيام بلياليهن وهو قول الثوري وابن حي وقال مالك ثمانية وأربعون ميلا فإن لم

يكن أميالا فمسيرة يوم وليلة للبغلة وهو قول الليث وقال الأوزاعي يوم تام وقال الشافعي
ستة وأربعون ميلا بالهاشمي والحجة في ذلك إجماع الطائفة وأيضا فإن الله تعالى علق
سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافرا في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على
سفر فعدة من أيام أخر ولا خلاف بين الأمة في أن كل سفر أسقط فرض الصيام ورخص
في الإفطار فهو بعينه يوجب قصر الصلوة وإذا كان الله تعالى قد علق ذلك في الآية باسم
السفر فلا شبهة في أن اسم السفر يتناول المسافة التي حددنا السفر بها فيجب أن يكون الحكم
تابعا لها ولا يلزم على ذلك أدنى ما وقع عليه هذا الاسم من فرسخ أو ميل لأن الظاهر يقتضي
ذلك لو تركنا معه لكن الدليل والإجماع أسقطا اعتبار ذلك ولم يسقطاه فيما اعتبرناه من
المسافة وهو داخل تحت الاسم **مسألة** ومما انفردت الإمامية به القول بأن
المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة أيام فصاعدا وإذا نوى ذلك
وجب عليه الإتمام لأن من عداهم من الفقهاء يخالف في ذلك وأبو حنيفة وأصحابه والثوري
يقولون إنه إذا نوى إقامة خمسة عشر يوما أتم وإن نوى أقل من ذلك قصر وقال الشافعي
ومالك وهو قول سعيد بن المسيب والليث إذا نوى إقامة أربعة أيام أتم وقال الأوزاعي
إذا نوى إقامة ثلثة عشر يوما أتم وروي عن ابن حي أنه إن مر المسافر بمصره الذي به
أهله وهو منطلق ماض في سفره قصر فيه الصلوة ما لم يقم به عشرا فإن أقام به عشرا أو بغيره
من سفره أتم الصلوة وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه لأنه اعتبر العشر
فيما نقوله وفيما لا نقول به وكيف يجوز أن يعتبر العشر في دخول المسافر إلى مصره الذي
فيه أهله ووطنه وهو بدخوله إليه قد خرج من أن يكون مسافرا وإنما يعتبر مدة الإقامة
فيمن هو مسافر و المشقة التي يتبعها التقصير زائلة عمن عاد إلى وطنه وحصل بين أهله و
إنما الحجة على أن التحديد الذي ذكرناه أولى من غيره فهو الإجماع المتكرر **مسألة**
ومما يظن انفراد الإمامية به القول بأن من تمم الصلوة في السفر يجب عليه الإعادة إن كان
متعمدا على كل حال وإن كان إتمامه ناسيا أعاد ما دام في الوقت وإن كان بعد خروج الوقت
فلا إعادة عليه وأكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون إن قعد في
الاثنتين قدر التشهد مضى في صلوته وإن لم يقعد فصلوته فاسدة وقال الثوري يكره إذا قعد
في الاثنتين لم يعد وقال ابن حي إذا صلى أربعا متعمدا أعاد إذا كان منه الشيء اليسير فإذا طال
ذلك في سفره وكثر لم يعد وهذه موافقة من ابن حي للشيعة على بعض الوجوه وقال حماد بن
سليمان إذا صلى أربعا أعاد وهذا وفاق للشيعة لأن ظاهره يقتضي التعمد دون النسيان
وقال الحسن البصري إذا افتتح الصلوة على أنه يصلي أربعا أعاد وإن نوى أن يصلي أربعا بعد
أن افتتح الصلوة بنية أن يصلي ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين أجزأته صلوته وقال مالك

اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد ما دام في الوقت فاذا مضى الوقت فلا اعادة عليه وقال في لو ان مسافرا
افتتح المكتوبة ينوي اربعا فلما صلى ركعتين بدا له فسلم انه لا يجزيه فان كان صلى اربعا فلا بد من
الاعادة ما دام في الوقت فاسقطها مع خروجه حال النسيان فهو موافق للامامية وما اظنه
اراد ذلك وظاهر الكلام يقتضي التعمد والحجة فيما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضا فان فرض
السفر الركعتان فيما كان في الحضر اربعا وليس ذلك برخصة واذا كان الفرض كذلك فمن زاد عليه على
ما فرض وجبت عليه الاعادة فان قيل القران يمنع مما ذكرتم لانه تعالى قال واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وادنى الجناح يدل على الاباحة لا على الوجوب
قلنا هذه الاية غير متناولة لقصر الصلوة في عدد الركعات وانما المستفاد منها التقصير في
الافعال من الايماء وغيره لانه تعالى علق القصر بالخوف ولا خلاف في انه ليس من شرط القصر في عدد ركعات
الصلوة الخوف وانما الخوف شرط في الوجه الاخر وهو الافعال في الصلوة لان صلوة الخوف قد ابيح
فيها ما ليس مباحا مع الامن **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان من سفره
اكثر من حضره كالملاحين والجمالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليهم لان باقي الفقهاء لا يراعون ذلك
والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان المشقة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير
في الصلوة والصوم ومن ذكرنا حاله ممن سفره اكثر من حضره لا مشقة عليه في السفر بل ربما كانت
المشقة في الحضر لاختلاف العادة واذا لم يكن عليه مشقة فلا تقصير **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بان الجمعة لا تنعقد الا بحضور خمسة الامام احدهم لان ابا حنيفة واصحابه
والليث يقولون انها تنعقد بثلثة سوى الامام وروي عن ابي يوسف باثنين سوى الامام وبه
قال الثوري وقال ابن حي ان لم يحضر مع الامام الا رجل واحد فخطب عليه وصلى به الجمعة اجزأتهما
واعتبر الشافعي اربعين رجلا والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره واعتبار ابي
حنيفة ومن وافقه اقل ما يقع عليه اسم الجماعة وانه ثلثة وان الجمعة مشتقة من الاجتماع و
الجماعة ليس بشيء لانه يلزم عليه ان يكون الامام في الثلثة لان اسم الجماعة حاصل ويلزم عليه ايضا
ما قاله ابو يوسف لان الاثنين في الشريعة جماعة مثل الثلثة ويلزم عليه مثل قول ابن حي لان الواحد
مع الامام جماعة وبعد فالجمعة وان اشتقت من الاجتماع فالمعول في عدد الجماعة وحصرها
على دليل مقطوع به دون الاشتقاق وقد بينا ذلك **مسئلة** ومما انفرد به الامامية
استحباب ان تقرأ ليلة الجمعة سورة الجمعة وسبح في المغرب والعشاء الاخرة وفي صلوة
الغداة الجمعة والمنافقين وكذلك في صلوة الجمعة المقصورة وفي الظهر والعصر اذا صلاهما
من غير قصر وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك الا ان الشافعي يوافق الامامية في استحباب السورتين
في صلوة الجمعة خاصة والحجة في ذلك اجماع الطائفة ولانه احوط من حيث لا خلاف في انه اذا قرأ
ما ذكرناه اجزأه ولم يفعل مكروها وليس كذلك اذا عدل عنه **مسئلة** ومما ظن انفراد

الامامية به المنع من الاجتماع في صلوة نوافل شهر رمضان وكراهية ذلك واكثر الفقهاء يوافقونهم
على ذلك لان المعلى روى عن ابي يوسف انه قال من قدر على ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام
في رمضان فاحب الي ان يصلي في بيته وكذلك قال مالك قال وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا
ينصرفون ولا يقومون مع الناس وقال مالك انا افعل ذلك وما قام النبي صلى الله عليه وآله الا في بيته
وقال الشافعي صلوة المنفرد في قيام رمضان احب الي وهذا كله حكاه الطحاوي في كتاب الاحكام
فالموافق للامامية في هذه المسألة اكثر من المخالف والحجة لنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط
فان المصلي للنوافل في بيته غير مبتدع ولا عاص بلا خلاف وليس كذلك اذا صلاها في جماعة ويمكن
ان يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطاب من قوله وقد راى اجتماع الناس في صلوة نوافل
شهر رمضان بدعة ونعمت البدعة فاعترف بانها بدعة وخلاف السنة وهم يروون عن
النبي صلى الله عليه وآله انه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار **مسئلة** ومما
انفردت به الامامية ترتيب نوافل شهر رمضان على ان يصلي في كل ليلة منه عشرين ركعة منها
ثمان بعد صلوة المغرب واثنتي عشرة ركعة بعد العشاء الاخرة فاذا كان في ليلة تسع عشرة صلى
مائة ركعة ويعود في ليلة العشرين الى الترتيب الذي تقدم ويصلي في ليلة احدى وعشرين مائة
ركعة وفي ليلة اثنتين وعشرين ثلثين ركعة منها ثمان بعد صلوة المغرب والباقي بعد صلوة
العشاء الاخرة ويصلي في ليلة ثلث وعشرين مائة ركعة وفيما بقي من الشهر ثلثين ركعة في
كل ليلة على الترتيب الذي ذكرناه ويصلي في كل يوم جمعة من الشهر عشر ركعات اربع منها
صلوة امير المؤمنين عليه السلم وصفتها ان يقرأ في كل ركعة الحمد مرة واحدة وسورة
الاخلاص خمسين مرة وركعتين من صلوة فاطمة عليها السلم وصفتها ان يقرأ في اول ركعة
الحمد مرة وانا انزلناه في ليلة القدر مائة مرة وفي الثانية الحمد مرة وسورة الاخلاص مائة مرة
ثم يصلي اربع ركعات صلاة التسبيح وتعرف بصلوة جعفر الطيار عليه السلم وصفتها معروفة
ويصلي في ليلة آخر جمعة من الشهر عشرين ركعة من صلوة امير المؤمنين عليه السلم المقدم وصفها
وفي ليلة آخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلوة فاطمة عليها السلم وقد مضى وصفها فيتم
له بذلك الف ركعة وهذا الترتيب لا يعرفه باقي الفقهاء لان ابا حنيفة واصحابه والشافعي
يذهبون الى ان نوافل شهر رمضان عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوتر وقال مالك تسع وثلثون
ركعة بالوتر والوتر ثلث والحجة لنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان الذي اعتبرناه زيادة
على عددهم والزيادة تقتضي الخير والاحتياط فيه **مسئلة** ومما يظن انفراد الامامية
به القول بان صلوة العيدين واجبتان على كل من وجبت عليه صلوة الجمعة وبتلك الشروط لان ابا
حنيفة يذهب الى وجوبهما كما تقول الامامية والشافعي يقول انهما سنتان [illegible]
دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ايضا **مسئلة** ومما

الإمامية القول بأن تكبير صلاة العيدين في الأولى سبع وفي الثانية خمس من جملتهن تكبيرة الا
فتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون
إلى أنهن خمس في الأولى وأربع في الثانية من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرات الركوع وقال
مالك والشافعي سبع في الأولى وخمس في الأخرى وقال الشافعي لا يعتد بتكبيرة الافتتاح وتكبيرات
الركوع وروي عن مالك أنه يعتد في الركعة الأولى بتكبيرة الافتتاح في جملة تكبيرات السبع فلو كان
مالك يعتد بتكبيرة الركوع أيضا فهو موافق للإمامية وإلا فالانفراد ثابت دليلنا على ما ذ
هبنا إليه الإجماع المتقدم مسألة ومما انفردت الإمامية به إيجاب القراءة
في كل ركعة من صلاة العيدين قبل التكبيرات الزوائد لأن أبا حنيفة وأصحابه يوجبون القراءة
في الأولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير وكأنه يوالي بين القراءتين وقال مالك والشافعي
يبدأ في الركعتين معا بالتكبيرات فانفراد الإمامية واضح والحجة لها الإجماع المتقدم وأيضا
طريقة الاحتياط فإن الذي يذهب إليه الإمامية يجوز عند الجماعة إذا أدى إليه الاجتهاد
وما يقوله مخالفنا لا يجوز عند الإمامية على حال من الأحوال فالاحتياط فيما يذهب إليه الإمامية
واضح مسألة ومما انفردت به الإمامية إيجابهم القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات
العيد لأن باقي الفقهاء لا يراعي ذلك والحجة فيه إجماعها ولأنه أيضا لا يوثق ببراءة ذمته
من صلاة العيد إلا بما ذهبنا إليه من القنوت ولا بد من تيقن براءة الذمة من الواجب
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن على المصلي التكبير في ليلة الفطر
وابتداؤه من دبر صلاة المغرب إلى أن يرجع الإمام من صلاة العيد فكأنه عقيب أربع صلوات
أولهن المغرب من ليلة الفطر وآخرهن من صلاة العيد وفي عيد الأضحى يجب التكبير على
من كان بمنى عقيب خمسة عشر صلاة أولهن صلاة الظهر من يوم العيد ومن كان في غير منى
من أهل سائر الأمصار يكبر عقيب عشر صلوات أولهن صلاة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء
يخالف في ذلك أما التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوات فلا يعرفونه وإنما اختلفوا في التكبير في
طريق المصلى إلى الصلاة فروي عن أبي حنيفة أنه يكبر يوم الأضحى ويجهر في ذهابه إلى المصلى
ولا يكبر يوم الفطر وقال مالك والأوزاعي يكبر في خروجه إلى المصلى في العيدين جميعا وقال
مالك يكبر في المصلى إلى أن يخرج الإمام فإذا خرج الإمام قطع التكبير ولا يكبر إذا رجع و
قال الشافعي أحب إظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر وإذا غدا إلى المصلى حتى يخرج
الإمام وفي موضع آخر حتى يفتتح الإمام الصلاة واختلفوا في تكبير الأضحى فقال أبو حنيفة
من صلاة الفجر من يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر وقال أبو يوسف ومحمد والثوري
إلى آخر أيام التشريق وقال مالك والشافعي من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة الفجر من آخر
أيام التشريق والحجة ما تقدم من الإجماع وطريقة الاحتياط وقوله تعالى ولتكملوا العدة و

لتكبروا الله على ما هداكم يدل على أن التكبير أيضا واجب في الفطر مسألة ومما انفردت
به الإمامية القول بوجوب صلاة كسوف الشمس والقمر ويذهبون إلى أن من فاتته هذه الصلاة
وجب عليه قضاؤها وباقي الفقهاء يخالف في ذلك والحجة على ما ذهبنا إجماع الطائفة وبعد
أن يعارض المخالفون بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله إن الشمس والقمر آيتان لا
ينكسفان لموت أحد ولا لحياة أحد فإذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصلاة والأمر عليه السلام على الوجوب
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن صلاة الكسوف عشر ركعات وأربع سجدات
وقال أبو حنيفة وأصحابه إنها ركعتان على هيئة الصلاة المعروفة وقال مالك والليث والشافعي
أربع ركعات في أربع سجدات دليلنا إجماع الطائفة ولأن ما ذهبنا إليه يحتوي على ما ذهبوا إليه ويزيد
عليه وما ذهبوا إليه بخلاف ذلك مسألة ومما انفردت الإمامية به القول بأن الأ
طفال ومن يجري مجراهم ممن لم يكلف في نفسه الصلاة ولا يكلف غيره لمرتبته عليها لا يجب
الصلاة عليه إذا مات وحدوا من تصلى عليه من الصغار بأن يبلغ ست سنين فصاعدا والحجة
في ذلك إجماع الطائفة ولأن الصلاة على الأموات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فيمن توجب
الصلاة عليه ولا يقين ولا دليل فيمن خالف فيه مسألة ومما ظن انفراد الإمامية
به القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة وكان ابن أبي ليلى يوافق الإمامية في ذلك وروى حذيفة
ابن اليمان وزيد بن أرقم أن تكبيرات الجنازة خمس مع أن باقي الفقهاء خالف الإمامية في ذلك
والحجة فيما ذهبنا إليه الإجماع وطريقة الاحتياط فإن الذي يذهب إليه الإمامية يدخل ما
ذهب إليه مخالفونا فهو أحوط وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كبر خمسا
فإذا قيل بإزاء ذلك أنه عليه السلام كبر أربعا قلنا هذه الرواية تحتمل أنه كبر أربعا
يسمعن وجهر بهن وأخفى الخامسة وخبر الخمس غير محتمل على أنه لا تنافي بين الخبرين لأن
من روى أنه كبر أربعا لم يصرح بأنه ما زاد عليها ومن كبر خمسا فقد كبر أربعا مسألة
ومما انفردت به الإمامية إسقاط السلام من صلاة الجنائز وأنه إذا كبر الخامسة خرج من الصلاة
بغير تسليم وباقي الفقهاء يخالف في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنه يسلم عن
يمينه وعن يساره وقال مالك يسلم الإمام واحدة ويسمع من يليه ويسلم من وراءه واحدة في
أنفسهم وإن أسمعوا من يليهم فلا بأس وقال الثوري يسلم عن يمينه تسليمة خفيفة وقال ابن حي
يسلم عن يمينه وعن شماله يخفيه ولا يجهر به وقال الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والسر
من الجهر والحجة على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضا فإن صلاة الجنازة مبنية على التخفيف
لأنه قد حذف منها الركوع والسجود فلما أكد من التسليم تغير منكر أن يحذف التسليم

كتاب الصوم

مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن صوم التطوع يجزي عنه نيته

بعد الزوال لأن الثوري يوافق في ذلك ويذهب إلى أن صوم التطوع إذا نواه في آخر
النهار أجزأه وهو أحد قولي الشافعي أيضاً وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون إذا
نوى التطوع بعد الزوال لم يجزه دليلنا الإجماع الذي تقدم وقوله تعالى وأن تصوموا
خير لكم وكل ظاهر لقرآن أو سنة يقتضي الأمر بالصوم والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان
دون غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لأنه لا يجزي
عندنا إلا بنية قبل الزوال لأنا أخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه وأقوى ما تعلقوا به
أن ما مضى من النهار قبل النية لا يكون فيه صائماً فكيف يتغير بما يستأنف من النية والجواب
عن ذلك أن هذا معنى ملحوق في الحكم بما يأتي كما يقولون كلهم فيمن نوى التطوع قبل الزوال
فإن فرق بين بعد الزوال وقبله بأن قبل الزوال مضى أقل العبادة وبعده مضى أكثرها
والأصول تفرق بين القليل والكثير في هذا الحكم لمن أدرك الإمام بعد الركوع وقبله
قلنا إذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال عن هذه النية ثم أتت النية
المستأنفة كما في الماضي ولا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى لأن القليل كالكثير
في أنه خالياً والحقناه من طريق الحكم بالباقي لأن تبعيض الصوم غير ممكن وإذا
أثرت النية فيما صاحبته من الزمان وما يأتي بعده فلا بد من الحكم وتأثيرها في الماضي
لأنه يوم واحد لا يلحقه تبعيض وقد جوزوا كلهم أن يفتتح رجل الصلاة منفرداً ثم
يأتم به بعد ذلك مؤتم فيكون جماعة ولم يفرقوا بين أن يمضي الأكثر أو الأقل ويجوز
الشافعي وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء أن يفتتح الصلاة منفرداً ثم ينقلها إلى الجماعة
فيصير لها حكم الجماعة ولم يفرقوا بين مضي الأكثر والأقل ولا يلزم على ما قلناه أن تكون
النية في آخر جزء من النوم لأن محل النية يجب أن يكون بحيث يصح وقوع الصوم
بعدها بلا فصل وذلك غير ممكن في آخر جزء ولا يعترض ما ذهبنا إليه روايتهم عن النبي صلى
الله عليه وآله قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لأنه أولاً خبر واحد وقد بينا
أن أخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة ولأنا نحمله على الفضل والكمال كما قال لا صلاة
لجار المسجد إلا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج وقد قيل إنه محمول على الصوم الذي
ثبت في الذمة مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذور والكفارات **مسألة**
ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن نية واحدة في أول شهر رمضان تكفي للشهر كله
ولا يجب تجديد النية لكل يوم ومالك وافق على هذا المذهب وإن خالف باقي الفقهاء
فيه والحجة في ذلك إجماع الطائفة وأيضاً فإن النية تؤثر في الشهر كله لأن حرمته
حرمة واحدة كما أثرت في اليوم الواحد لما وقعت في ابتدائه **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن في صوم يوم الشك فضلاً وأنه مستحب بعد أن ينوي

أنه من شعبان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لأن الشافعي يكره صيام يوم الشك إلا أن يوافق
عادة للصائم وأبو حنيفة يقول إن نوى به التطوع لم يكره وإن نوى به رمضان كره ولا
يثبت فيه الفضيلة التي يذهب إليها الإمامية وقال أحمد بن حنبل إن كان صحواً لم
وإن كانت السماء متغيمة لم يكره والذي يدل على مذهبنا إجماع الطائفة وطريقة الا
حتياط لأنه إن كان من شهر رمضان أجزأه عندنا وإن كان من شعبان نفعه ثوابه ولم يضره
ويعارضون بما يروونه عن أمير المؤمنين عليه السلام لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إلي
من أن أفطر يوماً من شهر رمضان وكل خبر يروونه متضمناً للنهي عن صيام يوم الشك يحمل
على النهي عن صومه بنية الفرض وأي فرق في كراهية صوم يوم الشك بين الآخر وإن
به عادة أن يصومه منفرداً وأي فرق بين يوم الشك وما قبله من أيام شعبان لولا اتباع الهوى
مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الصيام لا يقبل فيه شهادة النساء وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا إجماع الطائفة وأيضاً فإن الصيام من الفروض من [illegible]
يجوز أن لا يقبل فيه شهادة النساء تأكيداً وتغليظاً فإن شهادة من لم نسقط إلا حيث التغليظ
مسألة ومما انفردت به الإمامية وإن وافقها فيه على بعض الوجوه قوم من
الفقهاء إفسادهم الصوم بالارتماس في الماء واعتماد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله
عليه وآله وإيجابهم في ذلك ما يجب في اعتماد الأكل والشرب وقد قال الأوزاعي إن الكذب
والغيبة يفطران وروي أن خمساً يفطرن الصائم منها الغيبة والنميمة وحكي عن مالك كراهية
الارتماس في الماء والحجة فيما ذهبوا إليه إجماع الطائفة وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة
من الصوم ويمكن أن يكون الوجه في المنع من الارتماس أن الماء يصل معه إلى الجوف لا محالة
من المخارق التي لا يمكن ضبطها فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع **مسألة** ومما انفردت
الإمامية به من فقهاء الأمصار كلهم وقد روي عن أبي هريرة وفاقهم فيه وحكي أيضاً عن الحسن
ابن صالح بن حي كان يستحب لمن أصبح جنباً في رمضان أن يقضي ذلك اليوم وكان يفرق بين
التطوع وبين صوم الفرض في هذا الباب إيجابهم على من أجنب في ليل شهر رمضان متعمداً
إلى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة ومنهم من يوجب القضاء دون الكفارة ولا خلاف
في أنه إذا غلبه النوم ولم يتعمد البقاء على الجنابة إلى الصباح لا شيء عليه والدليل على
صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ومما يعارض المخالفون به ما يروونه عن أبي هريرة أن
النبي صلى الله عليه وآله قال من أصبح جنباً في شهر رمضان فلا يصومن يومه فليس لهم أن
يحملوا هذا الخبر على من أصبح مجامعاً لأن ذلك يخالف لفظ الخبر وترك لظاهره ولو أراد
لقال عليه السلام من أصبح مجامعاً والجماع إذا كان مفسد الصوم فلا معنى لإضافته إلى الصباح
لأنه في النهار كله مفسد للصوم وإنما يعني بقوله عليه السلام من أصبح جنباً من استمر على حكم

الجنابة الواقعة قبل الصباح ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عن عائشة رضوان الله عليها
ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وفي بعض الالفاظ
وذلك في شهر رمضان لانا نتأول هذا الخبر على ان المراد به ما وقع من غير اعتماد وليس لهم
ان يقولوا ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم بدلالة انه قد يحتلم نهارا ولا يوجبوا اغتساله ولا يفسد
ذلك صومه وذلك انا نوجب على المتعمد البقاء على الجنابة الى الصباح الغسل لا لاجل المنافاة
بين الجنابة والصوم بل لانه اعتمد لان يكون جنبا في نهار الصوم وليس كذلك من احتلم نهارا
واستمر على حاله لان كونه جنبا في هذه الاحوال من غير اعتماد ولان بقاءه على الجنابة الواقعة
عن الاحتلام بالنهار ليس باكثر من حصول الجنابة في النهار والجنابة اذا وقعت بالليل ويمكن من ازالتها
واعتمد البقاء الى النهار فقد اعتمد ان يكون جنبا بالنهار فاختلف الموضعان **مسألة**
ومما انفردت الامامية به القول بايجاب القضاء والكفارة على من اعتمد استنزال الماء الدافق
بغير جماع لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك انه كان يقول كل افطار بمعصية
يوجب الكفارة واستنزال الماء في رمضان معصية بغير شبهة دليلنا الاجماع المتردد وطريقة
الاحتياط وبراءة الذمة **مسألة** ومما انفردت الامامية به القول بان من تمضمض
للطهارة فوصل الماء الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغير طهارة من تبرد
بالماء فعليه القضاء خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء لان ابا حنيفة
واصحابه يقولون ان كان ذاكرا للصوم فعليه القضاء وان كان ناسيا فلا قضاء عليه وقال ابن ابي
ليلى لا قضاء عليه وان كان ذاكرا للصوم وروى عطاء عن ابن عباس انه قال اذا توضأ للصلاة
مكتوبة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان توضأ للصلاة تطوع فعليه القضاء وهذا فيه بعض
الشبه بمذهبنا وقال الاوزاعي لا شيء عليه وللشافعي فيه قولان احدهما انه اذا تمضمض ورفق
ولم يبالغ فدخل الماء الى جوفه انه لا يفطر والقول الآخر انه يفطر ولا خلاف في قوله في انه اذا وصل
الى الجوف عن مبالغة فانه يفطر وقال الحسن بن صالح بن حي اذا توضأ للفريضة او للصلاة سنة
فدخل حلقه من الماء شيء في الثلث فليس عليه قضاء وما دخل بعد الثلث فعليه القضاء وهذا
نظير قول الامامية والحجة في مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان يتعلق في ذلك بقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الحرج ان يأمرنا بالمضمضة والاستنشاق في الصوم
ويلزمنا القضاء اذا سبق الماء الى اجوافنا من غير اعتماد ولا يلزم على ذلك التبرد بالمضمضة
لان ذلك مكروه في الصوم والامتناع منه اولى فلا حرج فيه **مسألة** ومما انفردت
الامامية به القول بان من تسحر ثم بان له انه كان بعد طلوع الفجر على تحريه ان كان اكل ولم يتأمل
الفجر ولم يراعه فعليه قضاؤه وان كان رصده وراعاه فلم يره فلا قضاء عليه لان باقي
الفقهاء لا يعرفون هذا التفصيل فيوجب ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث والشافعي

القضاء على كل حال وقال مالك ان كان الصوم تطوعا مضى فيه ولا شيء عليه وان كان واجبا فعليه
قضاؤه وقال عطاء والحسن البصري لا قضاء عليه وانما كانت الامامية منفردة بهذا المذهب
لان من اوجب القضاء من الفقهاء اوجبه بلا تفصيل وكذلك من اسقطه والحجة في مذهبنا اجماع
الطائفة ويمكن ان يتعلق فيه بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن امتي الخطأ
والنسيان فان قيل ذلك محمول على رفع الاثم قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان الزمنا ان
نسقط القضاء بهذا الخبر عمن لم يرصد الفجر قلنا بين الامرين فرق لان من رصد الفجر فلم يره وقد خرج
بغاية جهده وامكانه وليس كذلك من لم يراعه **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية
وهما فيه موافق متقدم القول بان من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الاعادة لان ابا
حنيفة واصحابه يقولون ان الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم
في السفر احب الينا من الافطار لمن قوي عليه وقال الشافعي هو مخير بين الصوم والافطار
والصوم افضل وروي عن ابن عمر ان الفطر افضل وروي عن ابي هريرة انه ان صامه
في السفر لم يجزه وعليه ان يصومه في الحضر وهذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة
لقولنا الاجماع المتكرر وايضا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر فاوجب تعالى القضاء بنفس السفر ومن ادعى ضميرا في الآية وهو قوله فافطر فهو تارك
للظاهر من غير دليل فان **قيل** فيجب ان تقولوا مثل ذلك في قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او به اذى من رأسه ولا تضمروا الحلق **قلنا** هكذا يقتضي الظاهر ولو خلينا
واياه لم نضمر شيئا لكنا اضمرناه بالاجماع ولا اجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا
فيه ويعارضون بما يروونه هم عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الصائم في السفر كالمفطر
في الحضر فان **قيل** معنى الخبر ان الصائم في السفر الذي يعتقد ان الفطر لا يجوز له كا
لمفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم لا يجب عليه **قلنا** هذا تخصيص للظاهر بغير
دليل والظاهر ان الصائم في السفر كالمفطر في الحضر في سائر الاحكام التي من جملتها لزوم
القضاء وعلى ان هذا تأويل منهم فاسد لان احدا من المسلمين لا يسوي بين من صام في السفر
واعتقد ان الفطر لا يجوز له وبين المفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم غير واجب عليه
لان الاعتقاد الاول طريقه الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر والاعتقاد الثاني
خلاف ذلك وربما كان كفرا فان تمسكوا بما رواه انس من انهم كانوا يسافرون مع النبي
صلى الله عليه وآله في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا
هؤلاء على هؤلاء وبما روي ان حمزة بن عمرو الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه وآله عن الصوم
في السفر فقال عليه السلام ان شئت فصم وان شئت فافطر **قلنا** هذا محمول على صوم التطوع
بما رووه عن النبي عليه السلام انه قال ليس من البر الصيام في السفر **مسألة** ومما انفردت

به الإمامية القول بأن المريض الذي أبيح له بالإجماع الفطر في شهر رمضان متى تكلف الصوم لم
يجزه ووجب عليه القضاء، لأن باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون عليه القضاء، والحجة
في هذه المسألة هي الحجة في المسألة الأولى من الإجماع والآية التي تلوناها وبينا الكلام فيها
فلا معنى لإعادته مسألة ومما انفردت الإمامية به القول بأن من بلغ من الهرم إلى
حد يتعذر معه الصوم وجب عليه الإفطار بلا كفارة ولا فدية وإن كان من ذكرنا حاله لو تكلف
الصوم لتم له لكن بمشقة عظيمة يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له أن يفطر ويكفر عن كل
يوم بمد من طعام وهذا التفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء، فإن أبا حنيفة وأصحابه قالوا في
الشيخ الذي لا يطيق الصيام يفطر ويطعم في كل يوم نصف صاع من حنطة وقال الثوري
يطعم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعي يفطر ويطعم عن كل يوم مدا وقال مالك لا أرى عليه
إطعاما فإن فعل فحسن وكذلك قال ربيعة والحجة في مذهبنا إجماع الطائفة ومما يجوز
أن يستدل به على أن الشيخ الذي لا يطيق الصيام يجوز له الإفطار من غير فدية قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وإذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب به ولا فدية
عليه إذا أفطر لأن الفدية إنما تكون عن تقصير وإذا لم يطق الشيخ الصوم فلا تقصير وقع
منه ويدل على أن من أطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة شديدة يخشى منها المرض يجوز له
أن يفطر ويفدي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية ومعنى الآية أن الفدية تلزم مع
الإفطار وكان الله تعالى خير في ابتداء الأمر بهذه الآية الناس كلهم بين الصوم وبين الإفطار
والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وأجمعوا على تناول هذه
الآية لمن عدا الشيخ الهرم ممن لا يشق الصوم عليه ولم يقم دليل على أن الشيخ إذا خاف
الضرر دخل في هذه الآية فهو إذا خارج حكم الآية الأولى التي تناولت كما تناولت غيره
ونسخت عن غيره وبقيت فيه فيجب أن تلزمه الفدية إذا أفطر لأنه يطيق الصوم مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من نذر صوم يوم بعينه فأفطره لغير عذر وجب عليه
قضاؤه ومن الكفارة ما يجب على من أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا بلا عذر وباقي
الفقهاء يخالف في ذلك ولا يوجبون الكفارة دليلنا الإجماع المتكرر وطريقة الاحتياط
وبراءة الذمة ومخالفونا إذا كانوا يذهبون إلى القياس فقد وجب عليهم أن حكم النذر
في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان فكيف افترقا في وجوب الكفارة على المفطر فيهما
وإن قالوا إن النذر وجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه ابتداء
قلنا أي تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة وقد علمنا أنهما مع الافتراق فيما ذكرتم
ينقض صومه ويفسده في النذر كل ما أفسده في صوم شهر رمضان وأحكام الصومين كلها
غير مختلفة وإن افترقا من الوجه الذي ذكرتم مسألة ومما انفردت به الإمامية

القول بأن من نوى من الليل صيام يوم بعينه قضاء عن شهر رمضان فتعمد الإفطار فيه
لغير عذر وكان إفطاره بعد الزوال وجب عليه كفارة وهي إطعام عشرة مساكين وصيام
يوم بدله وإن لم يقدر على الإطعام أجزأه أن يصوم ثلاثة أيام بدل ذلك وإن كان إفطاره
في هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه وباقي الفقهاء لا يعرفون هذا
التفصيل ولا يوجبون هاهنا كفارة بل قضاء يوم فقط والحجة لمذهبنا الإجماع الذي
يتكرر وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به
القول بأن كفارة الإفطار في شهر رمضان على سبيل التعمد عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين
أو إطعام ستين مسكينا وأنها على التخيير لا الترتيب وقد روي عن مالك التخيير بين هذه
الثلث كما تقول الإمامية وعند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أنها مرتبة ككفارة الظهار
والذي يدل على صحة مذهب الإمامية الإجماع المتكرر ويعارض المخالفون بما رواه ابن جريج
عن الزهري ورواه أيضا مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن النبي
صلى الله عليه وآله أمر من أفطر في شهر رمضان أن يكفر بعتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام
ستين مسكينا وليس لأحد أن يحمل لفظة أو في الخبر على الواو كما قال تعالى مائة ألف أو يزيدون
لأن ذلك مجاز والكلام على ظاهره ولا له أن يدعي حذفا في الخبر ويكون تقدير الكلام أو صيام
شهرين إن تعذر عليه العتق لأن الظاهر لا يقتضي الحذف ونحن مع الظاهر وليس للمخالف
أن يتعلق بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر
لأن المعنى في ذلك التسوية بينهما في جنس الكفارة لا في كيفيتها من ترتيب أو تخيير ولا إشكال في
أن كفارة المظاهر من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان وإنما الخلاف في الكيفية من ترتيب أو
تخيير ولا تعلق لهم أيضا بما روي عنه عليه السلام من قوله وقد جاءه رجل فقال أفطرت في
رمضان فقال عليه السلام أعتق رقبة وذلك أن من قال بالتخيير يذهب إلى أنه مأمور بكل واحد
من الكفارات فلعله علم أنه يلزمه عليه السلام من عتق الرقبة إلا ما هو واجب في هذه الحالة لم يقل له أعتق
رقبة فإنه لا يجزيك سواها كما لم يقل له وأنت مخير بينها وبين غيرها وظاهر الخبر إذا
لا حجة فيه علينا مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به ولغيرهم فيه موافق سنذكره
القول بأن الصوم يقضى عن الميت كأنا فرضنا رجلا مات وعليه أيام من شهر رمضان لم يقضها
بغير عذر فيتصدق عنه لكل يوم بمد من طعام فإن لم يكن له مال صام عنه وليه فإن كان له
وليان فأكبرهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون أنه يصام عن الميت بل يتصدق
عنه وحكي عن أبي ثور أنه يصام عن الميت في قضاء رمضان وفي النذر وهذه موافقة للإمامية
والحجة للإمامية الإجماع المتكرر وقد طعن على ما نقوله بقوله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى
وأن ذلك ينفي أن يكون سعي غيره له وبما روي عن النبي عليه السلام من قوله إذا مات المؤمن

استطاعه الانسان لم يذكر فيه الصوم عنه. والجواب عن ذلك ان الآية انما يقتضي ان الثواب
للانسان الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الحي عنه وتحقيق القول في هذا الموضع
ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله تعالى هذه الحال سببا في وجوب صوم على وليه وسماه
قضاء لان سببه التفريط المتقدم والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميت
فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل
هذا العمل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه تفريط الميت ولانه حصلت به علقه
بدل عنه من جهة كان التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم فاما الخبر الذي رووه
محمول ايضا على هذا المعنى وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره
والذي ذهبنا اليه يخالف ذلك وخبرهم هذا معارض بما يروونه عن عائشة ان النبي صلى
الله عليه وآله قال من مات وعليه صيام صام عنه وليه وفي خبر آخر ان امرأة جاءت الى النبي
عليه السلم فقالت انه كان على امي صوم شهر افاقضيه عنها فقال عليه السلم لو كان على امك
دين اكنت تقضينه قالت نعم قال عليه السلم فدين الله احق ان يقضى وبما رواه ابن عباس عن النبي
صلى الله عليه وآله في صوم النذر انه امر وليه ان يصوم عنه **مسألة** ومما انفردت
به الامامية القول بان الاعتكاف لا ينعقد الا في مسجد صلى فيه امام عدل بالناس الجمعة وهي
اربعة مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون يجوز الاعتكاف في كل مسجد جماعة وبذلك
قال الثوري وبغدادي الرواة عن مالك وروى ابن عبد الحكم عن مالك انه لا يعتكف احد
الا في مسجد الجامع او في رحاب المسجد التي يجوز الصلوة فيها وذهب حذيفة الى ان الاعتكاف
لا يصح الا في ثلث مساجد المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ومسجد ابرهيم
الخليل عليه السلم والحجة لنا مضافا الى الاجماع طريقة الاحتياط وبراءة الذمة لان من اوجب
على نفسه اعتكافا بنذر يجب ان يتيقن براءة ذمته مما وجب عليه ولا يحصل له اليقين
الا بان يعتكف في المواضع التي عيناها ولان الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه الى الشرع
ولا خلاف في ان الامكنة التي عيناها مشروعة فيه ولا دليل على جوازه فيما عداها فان
احتج على ما قلناه بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد لان هذا اللفظ
يعم ولفظ المساجد هاهنا ينبئ عن الجنس لا عن الاستغراق ولا مناواة بينه وبين مذهبنا
ويجوز ان يكون وجه تخصيص هذه المساجد الاربعة لما اكد حرمتها وفضلها وشرفها
على غيرها **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا جامع
نهارا كان عليه كفارتان واذا جامع ليلا كفارة واحدة وان اكره زوجته وهي معتكفة
نهارا كان عليه اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا كان عليه كفارتان والكفارة

هي التي تلزم المجامع نهارا في شهر رمضان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يلزمون مفسد
اعتكافه شيئا سوى القضاء وذهب الزهري والحسن الى انه ان وطئ في الاعتكاف لزمته
الكفارة وهذا القول يوافق من وجه قول الامامية الا انا ما نظنهما كانا يذهبان الى ان الكفارة
تلزم في الوطي بالليل كما ذهبت اليه الامامية ودليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ولان
المعتكف قد لزمه حكم متى افسد اعتكافه بلا خلاف واذا فعل ما ذكرناه برئت ذمته بغير
بلا خلاف وليس كذلك اذا اقتصر ولم يكفر **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة ايام ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا
حنيفة والشافعي يجوزان ان يعتكف يوما واحدا ومالك لا اعتكاف اقل من عشرة ايام دليلنا
على ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فان مقادير ازمنة العبادات لا يعلم الا بالنص
العلم وما تقوله الامامية من الزمان يستند الى ما هو يقين وما يقوله مخالفها يستند الى
طريق الظن والظن لا مجال له فيما جرى هذا المجرى ويعلق بالخبر ان النبي صلى الله عليه وآله
اعتكف في العشر الاواخر وليس يمكن لان اعتكافه عليه السلم عشرة ايام لا يدل على انه لا يجزي
اقل منها ويعلق من خالفه بيوم او اقل من ذلك بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون
في المساجد وان الظاهر يتناول الزمان الطويل والقصير غير صحيح لان الاعتكاف
اسم شرعي ومن ذهب الى انه ما استعمل بالشرع وانه اسم للبث المقصود بالعبادة
يجعل له شروطا شرعية يراعى في اجراء الاسم عليه فلا بد من رجوع الى الشرع اما
في الاسم او في شروطه والله تعالى نهى عن المباشرة مع الاعتكاف فمن اين لكم ان ما يكون
في اقل من ثلثة ايام ويحصل له الشروط الشرعية فلا دلالة اذا في هذا الظاهر **مسألة**
ومما ظن انفراد الامامية به القول بان المعتكف ليس له اذا خرج من المسجد ان يستظل بسقف
حتى يرجع اليه والثوري يوافق الامامية في ذلك وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف
ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا ان يكون ممره فيه فان دخل فسد اعتكافه وباقي الفقهاء
يجيزون له الاستظلال بالسقف والحجة للامامية الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط واليقين
بان العبادة ما فسدت ولا يتيقن الا باجتناب ما ذكرناه **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية
به القول بان للمعتكف ان يعود المريض ويشيع الجنازة وهو مذهب الحسن بن حي وانما خالف
فيه باقي الفقهاء وروى عن الثوري انه اجاز له عيادة المريض والحجة للامامية الاجماع المتقدم
وايضا فان تشييع الجنازة والصلوة على الميت من فروض الكفايات وعيادة المرضى من السنن المؤكدة
المفضلة والاعتكاف لا يمنع من العبادات **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بانه
ليس للمعتكف ان يبيع ويشتري ويتجر ومالك يوافق الامامية في ذلك فان كان ابو حنيفة واصحابه و
الشافعي يجيزون للمعتكف التجارة والبيع والشرا والحجة للامامية الاجماع المتقدم ولان من اجتنب

البلاد فصح اعتكافه ولم يفسد بغير في المسجد وليس كذلك الامر التجرد

كتاب الزكوة مسئلة

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان الزكوة لا تجب الا في تسعة اصناف الدنانير والدراهم
والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ولا زكوة فيما عدا ذلك وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك وحكي عن ابن ابي ليلى والثوري وابن حي انه ليس في شيء من الزروع زكوة
الا الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذه موافقة للامامية وابو حنيفة وزفر يوجبان
العشر في جميع ما انبتت الارض الا الحطب والقصب والحشيش وابو يوسف ومحمد يقولان
لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضراوات وقال مالك الحبوب كلها فيها الزكوة
وفي الزيتون وقال الشافعي انما تجب فيما ييبس ويقتات ويدخر ماكولا ولا شيء في الزيتون والذي
يدل على صحة مذهبنا مضافا الى الاجماع ان الاصل براءة الذمة من الزكوات وانما يرجع
الى الادلة الشرعية في وجوب ما يجب منها ولا خلاف فيما اوجبت الامامية الزكوة فيه وما
عداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو باق على الاصل وقوله تعالى ولا يسألكم
اموالكم والمعنى انه لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه تعالى لا يسألنا اموالنا الا على هذا
الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال فما اخرجناه منه فهو بالدليل القاطع
وما عداه باق تحت الظاهر فان تعلقوا بقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وانه عام
في جميع الزروع وغيرها مما ذكر في الاية فالجواب عنه انا لا نسلم ان قوله تعالى واتوا
حقه يتناول العشر او نصف العشر الماخوذ على سبيل الزكوة فمن ادعى تناوله لذلك فعليه
الدلالة وعند اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى المسكين والفقير المجتاز وقت الحصاد من
الحفنة والضغث فقد وردت بذلك الاخبار عن ائمتهم عليهم السلم فمنها ما روي عن ابي جعفر عليه السلم
في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة الا ترى انه تعالى قال ولا
تسرفوا انه لا يحب المسرفين وهذه نكتة منه عليه السلم مليحة لان النهي عن السرف لا يكون
الا فيما ليس بمقدر والزكوة مقدرة وروي عن ابي عبد الله عليه السلم انه قيل له يا ابن رسول
الله وما حقه قال يناول منه المسكين والسائل والاحاديث بذلك كثيرة ويكفي في احتمال اللفظ
له وان كان يقوي هذا التاويل ان الاية تقتضي ان يكون العطاء في وقت الحصاد والعشر
ونصف العشر في الزكوة لا يكون في تلك الحال لان العشر يكيله لا يوخذ الا من مكيل وفي وقت
الحصاد لا يكون مكيلا ولا يمكن كيله وانما يكال بعد جفافه وتذريته وتنقيته وتعليق
الحق بتلك الحال لا يليق الا بما ذكرناه ويقوي ايضا هذا التاويل ما روي عن النبي صلى الله
عليه وآله من النهي عن الحصاد والجداد بالليل والجداد هو صرام النخل وانما نهى عليه السلم
عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين مما ينبغي ان يعطوه من ذلك وما يقوله قومنا في هذه الاية من انها مجملة

فلا دليل لكم فيها ليس بصحيح لان الاجمال هو مقدار الواجب لا الموجب فيه فان قيل قد
سماه الله تعالى حقا وذلك لا يليق الا بالواجب قلنا قد يطلق اسم الحق على الواجب و
المندوب اليه وقد روى جابر ان رجلا قال يا رسول الله صلى الله عليه وآله هل علي حق
في ابلي سوى الزكوة فقال عليه السلم نعم تحمل عليها وتسقي من لبنها فان قيل الظاهر قوله تعالى
واتوا حقه يقتضي الوجوب وما ذكرتموه ليس بواجب قلنا اذا سلمنا ان ظاهر الامر في
الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام احدهما ان نقول ان تركنا ظاهرا من الكلام
ليسلم ظاهر آخر له كترككم لذلك الظاهر ليسلم هذا وانتم اذا حملتم الامر على الوجوب
هاهنا تركتم تعلق العطاء بوقت الحصاد ونحن اذا حملنا الامر في الاية على الندب سلم
لنا ظاهر تعلق العطاء بوقت الحصاد وليس احد الامرين الا كصاحبه وانتم [illegible]
بالاية خرجت من ان تكون دليلا لكم والطريق الآخر انا لو قلنا بوجوب هذا العطاء في وقت
الحصاد وان لم يكن مقدرا بل موكولا الى اختيار المعطي لم نقل بعيدا من الصواب فان
تعلقوا بقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فان المراد
بالنفقة هاهنا الصدقة بدلالة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله يعني لا يخرجون زكاتها فالجواب عن ذلك ان اسم النفقة لا يجري على
الزكوة الا مجازا ولا يعقل من اطلاق لفظ الانفاق الا في المباحات وما جرى مجراها
ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الادلة التي ذكرناها فان قيل كيف تدعون
اجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب الى ان الزكوة واجبة في جميع الحبوب
التي تخرجها الارض وان زادت على التسعة الاصناف التي ذكرتموها وروى في ذلك اخبارا
كثيرة عن ائمتكم عليهم السلم وذكر ان يونس كان يذهب الى ذلك قلنا لا اعتبار بشذوذ
ابن جنيد ولا يونس وان كان يوافقه والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه وقد تقدم اجماع
الامامية وتاخر عن ابن الجنيد ويونس والاخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق
الشيعة الامامية معارضة باظهر واكثر واقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة
ويمكن حملها بعد ذلك على انها خرجت مخرج التقية فان الاكثر من مخالفي الامامية يذهب
الى ان الزكوة واجبة في الاصناف كلها وانما يوافق الامامية منهم الشاذ النادر ومما
يقوي مذهبنا في هذه المسئلة ان الذرة والعدس وكثيرا من الحبوب الخارجة من الحنطة و
الشعير كانت معروفة بالمدينة واكنافها وما نقل احد من اهل السير عن احد ممن بعثه النبي
عليه السلم لاخذ الصدقة انه اخذ في جملة ما اخذه عدسا ولا ذرة كما روي انه اخذ الحنطة
والشعير والتمر فدل ذلك على انه خارج عن ان يكون مما يوخذ منه الزكوة **مسئلة**
ومما ظن انفراد الامامية به نفي الزكوة عن عروض التجارات وقد وافقهم في ذلك داود بن علي وهو

وهو قول ابن عباس رضي الله عنه فيما رواه الخراساني عنه وابو حنيفة واصحابه يوجبون في
عروض التجارة الزكوة اذا بلغت قيمتها النصاب وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن بن حي و
الشافعي وقال مالك ان كان انما يبيع العرض بالعرض فلا زكوة حتى ينض ماله وان كان يبيع
بالعين والعرض فانه يزكي وقال الليث اذا ابتاع متاعا للتجارة فبقي عنده احوالا فليس
عليه الا زكوة واحدة دليلنا على صحة هذه المسألة كل شيء دللنا به على ان الزكوة لا تجب
فيما عدا الاصناف التسعة التي عيناها وعروض التجارة خارجة عن تلك الاصناف
فالطريقة تتناولها ويمكن ان يعارضوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة وعموم هذا القول يقتضي نفي الصدقة عما هو
معرض للتجارة وعما ليس بمعرض لها لانه عليه السلم لم يفصل بينهما واذا ثبت نفي
الصدقة عن العبد والفرس وان كانا للتجارة ثبت فيما عداهما من العروض لان احدا
لم يفصل بين الامرين ايضا فان اصول الشريعة تقتضي ان الزكوة انما تجب في الاعيان
لا الاثمان وعروض التجارة عندهم انما تجب في اثمانها لا اعيانها وذلك مخالف لاصول
الشريعة فان تعلقوا بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وان عموم القول يتناول
عروض التجارة فالجواب عن ذلك ان اكثر ما في هذه الاية ان يكون لفظها عموما
والعموم معرض للتخصيص ونحن نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من ادلتنا على ان مخالفينا
لا بد لهم من ترك هذا الظاهر في عروض التجارة لانهم يعتبرون في تناول هذا اللفظ
لعروض التجارة ان تبلغ قيمتها نصاب الزكوة وهذا ترك للظاهر وخروج عنه ولا فرق
بينهم فيه وبيننا اذا حملنا اللفظة في الاية على الاصناف التي اجمعنا على وجوب الزكوة
فيها واذا قيل في ذلك مقامهم وهو المستند لوثن بالاية بطل استدلالهم ومثل هذا
الكلام يبطل تعلقهم بقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ويمكن في
هذه الاية ان يقال انها خرجت مخرج المدح لهم فيما فعلوه لا على سبيل ايجاب الحق
في اموالهم لانه تعالى قال كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون وفي
اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاخرج الكلام كله مخرج المدح لهم بما فعلوه
وليس في اخبار الله تعالى في اموالهم حقا فعلوها مدح لهم ولا ما يوجب الثناء عليهم
فعلم ان المعنى انهم يعطون من اموالهم حقا معلوما للسائل والمحروم وما يفعلونه من ذلك ليس
لازم ان يكون واجبا لانه قد يكون نفلا وتطوعا به فقد يمدح الفاعل على ما يتطوع به كما يمدح
على فعل ما يجب عليه ولا تعلق لهم بقوله تعالى وآتوا الزكوة لان اسم الزكوة اسم شرعي
ونحن لا نسلم ان في عروض التجارة زكوة فيتناولها الاسم فعلى من ادعى ذلك ان يدل
عليه ولا تعلق لهم بما روي عنه عليه السلم من قوله حصنوا اموالكم بالصدقة وان لفظه

الاموال يدخل تحتها عروض التجارة وذلك انه ليس في الظاهر انما تحصن كل مال بصدقة
منه وليس يمتنع ان تحصن اموال التجارة وما لا تجب فيه الزكوة بالصدقة مما تجب فيه الزكوة
مسألة ومما انفردت به الامامية نفي الزكوة عن الذهب والفضة على
اختلاف احوالهما الا ان يكون درهما او دينارا مضروبا منقوشا وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك ويوجبون الزكوة في جميع الاحوال الا الشافعي فانه لا يوجب الزكوة في الحلي
المباح على اظهر قوليه دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ما قدمنا ذكره
ايضا من ان الاصل براءة الذمة ولم يقم دليل قاطع على ان ما عدا الدراهم والدنانير من
المصوغات وغيرها تجب فيه الزكوة ونحن على حكم الاصل فان تعلقوا بالاخبار التي وردت
في ايجاب الزكوة على الذهب والفضة على الاطلاق فقيل اولا كلها اخبار احاد تعارضها
الاخبار الواردة بان لا زكوة الا في الدراهم والدنانير على انا نحمل تلك الاخبار العامة على ان
المراد بها الدراهم والدنانير لانهما من فضة وذهب **مسألة** ومما انفردت
الامامية به القول بان الابل اذا بلغت خمسا وعشرين ففيها خمس شياه لان باقي الفقهاء
يقولون خلاف ذلك ويوجبون في خمس وعشرين ابنة مخاض دليلنا الاجماع المتقدم فان قيل
قد خالف ابو علي ابن الجنيد في ذلك وقال ان في خمس وعشرين ابنة مخاض فان لم يكن في الابل
فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه فاذا زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها ابنة مخاض
قلنا اجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد في هذا
المذهب على بعض الاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلم ومثل هذه الاخبار لا يعول عليها
ويمكن ان تحمل ذكر بنت المخاض وابن لبون في خمس وعشرين على ان ذلك على سبيل القيمة لما
هو الواجب من خمس شياه وعندنا ان القيم يجوز اخذها في الصدقات **مسألة**
ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم ان الابل اذا بلغت
مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة
واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين وهذا مذهب مالك بعينه
والشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كانت فيها ثلث بنات لبون
وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة وعشرين انه تستقبل الفريضة وتخرج من كل
خمس زيادة على العشرين شاة فاذا بلغت الزيادة خمسا وعشرين اخرج ابنة مخاض والذي يدل
على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل هو براءة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على
ما يخرج من الابل اذا كانت مائة وعشرين واختلفت الامة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين
الثلثين ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء فيما بينها وبين العشرين الى ان تبلغ الزيادة الثلثين
يجب فيها حقة وابنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك وعند ابي حنيفة يجب حقتان وشاتان

بعد اجمعنا على وجوب الزكوة في مائة وثلثين ولم نجمع على وجوب شئ في الزيادة فيما بين العشرين
والثلثين ولم يقم دليل قاطع موجب لان يكون على الاصل فاذا ذكر في الاخبار المتضمنة ان الفريضة
اذا زادت على عشرين ومائة تعاد الفريضة الى اولها في كل خمس شاة او الخبر المتضمن انها
اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففيها ثلث بنات لبون جوابنا عن ذلك ان هذه كلها اخبار
آحاد لا يوجب علما ولا يقتضي قطعا ويعارضها ما رووه من طرقهم ووجد في كتبهم انه وجد
في كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة فليس فيها شئ الى
ثلثين ومائة فاذا بلغتها ففيها ابنتا لبون وحقة فاما ما يعارض ما رووه من روايات
اصحابنا عن ائمتنا عليهم السلم فاكثر من ان يحصى وانما عارضناهم بما يعرفونه وبالقوة **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تجزي الا اذا انصرفت الى امامي ولا يسقط عن
الذمة بدفعها الى مخالف والحجة في ذلك مضافا الى الاجماع ان الدليل قد دل على ان خلاف
الامامية في اصولهم كفر وجار مجرى الردة ولا خلاف بين المسلمين في ان المرتد لا تخرج اليه الزكاة
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق وان كانوا
معتقدين للحق واجاز باقي الفقهاء ان تخرج الى الفساق واصحاب الكبائر دليلنا على صحة مذهبنا
الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة ايضا لان اخراجها الى من ليس بفاسق
يجزي بلا خلاف واذا اخرجها الى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة منها ويمكن ان يستدل على
ذلك بكل ظاهر من قرآن او سنة مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفساق والعصاة
وتقويتهم وذلك كثير **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يعطى الفقير
الواحد من الزكوة المفروضة اقل من خمسة دراهم وروي ان لا اقل درهم واحد وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك ويجيزون اعطاء القليل والكثير من غير تحديد وحجتنا على ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول
بان من فر بدراهم ودنانير من الزكوة فسبكها او ابدل في الحول جنسا بغيره هربا من وجوب
الزكوة فان الزكوة تجب عليه اذا كان قصده بما فعله الهرب منها وان كان له غرض آخر سوى
الفرار من الزكوة فلا زكاة عليه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون على من ذكرناه الزكاة
وان كان قصده الهرب منها وروي عن مالك وبعض التابعين ان عليه الزكاة دليلنا على صحة ما ذ
هبنا اليه اجماع الطائفة فان قيل قد ذكر ابو علي ابن الجنيد ان الزكاة لا يلزم الفار منها
بعض ما ذكرناه قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول ابن الجنيد على اخبار
رويت عن ائمتنا عليهم السلم تتضمن انه لا زكاة عليه وان فر بماله وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها
واقوى واولى واوضح طرقا تتضمن ان الزكاة يلزمه ويمكن حمل ما تضمن من الاخبار انها لا يلزمه
على [illegible] فان ذلك مذهب جميع المخالفين ولانا ... الاخبار التي وردت بان الزكاة يلزمه اذا فر منها

الا ايجاب الزكاة فالعمل بهذه الاخبار اولى **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به
القول بان السخال والفصلان والعجاجيل لا تضم الى امهاتها في الزكاة وان بلغ عدد الامهات
النصاب وسواء كانت هذه السخال متولدة عن هذه الامهات التي في ملك صاحبها او كانت
مستفادة من جهة اخرى لان النخعي والحسن البصري يذهبان الى مثل ما ذهبت اليه
الامامية ولا يجعلان حول الكبار حولا للصغار وابو حنيفة واصحابه يضمون المستفاد الى
الاصل على كل حال ويزكونه بحول الاصل والشافعي يضم الى الاصل ما تولد منه بعد ان يبلغ
الاصل النصاب والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل براءة الذمة من الحقوق
ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان في السخال زكاة مع الامهات وانها تضم اليها في الحول ويمكن ان
يعارض المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه
الحول وظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الى الاصل ويجعل الاصل حولا له بل
لا بد في المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكاة ان يستانف له حول على استقبال
حصوله في الملك وليس لهم ان يحتجوا بما روي عن النبي عليه السلم من قوله وعد صغيرها
وكبيرها فلم يفرق بين احوالها وذلك ان المراد بهذا الخبر انه يعد الصغير والكبير اذا حال
عليها الحول لانه لا خلاف في ان الحول معتبر ومعنى الصغير والكبير ها هنا ليس المراد
به ما نقص في سنه عن الحد الذي يجب فيه الزكاة وانما المراد الصغير والكبير مما يلزم الي
سن الزكاة ويجوز ان يراد بالصغير والكبير ها هنا العالي المنزلة والمنخفض المنزلة واللئام
وغير الكرام فقد يكون في المواشي الكرائم وغير الكرائم **مسئلة** ومما ظن انفراد
الامامية به القول بانه يجوز ان ياخذ الهاشمي من زكاة الهاشمي وانما حرم على بني هاشم
زكاة من عداهم من الناس وعندنا ان وافقهم في ذلك ابو يوسف صاحب ابي حنيفة فيما رواه عنه
ابن سماعة وحكى عنه ان الزكوة من بني هاشم تحل لبني هاشم ولا تحل لهم ذلك من غيرهم
والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ويمكن ان تقوى ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم
تنزيها وتعظيما وفي الاخبار الواردة بحظر الصدقة عليهم ما يقتضي التنزيه والصيانة لما فيه
مذلة وغضاضة وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض **مسئلة** ومما انفردت به
الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذي جعله الله لهم
عوضا عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويقوي هذا المذهب تظاهر الاخبار بان الله تعالى
حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم بالخمس عنها واذا سقط ما عوضوا به لم تحرم عليهم
الصدقة **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به اجازتهم ان يشتري من مال الزكوة
المملوك فيعتق ويقولون انه متى استفاد المعتق مالا ثم مات فماله لاهل الزكوة لانه اشتري

من مالهم وقد روي عن مالك واحمد بن حنبل مثل هذا القول الذي ذكرناه وروي عن ابن عباس
رحمه الله انه قال اعتق من زكاتك فاما باقي الفقهاء من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما
فعندهم انه لا يجوز العتق من الزكاة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وقوله
تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الى قوله وفي الرقاب وهذا نص صريح في جواز
عتق الرقبة من الزكاة فان قيل المراد بقوله تعالى وفي الرقاب المكاتبون فان الفقهاء
كلهم يجيزون ان يعطى المكاتب من مال الزكاة الا مالكا قلنا نحمله على المكاتب وعلى من
يبتاع فيعتق لانه لا تنافي بين الامرين وظاهر القول يقتضي الكل **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الزكاة يجوز ان يكفن منها الموتى ويقضى بها الدين
عن الميت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كله والحجة لاصحابنا مضافا الى اجماعهم قوله تعالى
في ابواب وجوه الصدقة وفي سبيل الله وابن السبيل ومعنى سبيل الله الطريق الى ثوابه والوصلة
الى التقرب اليه ولما كان ما ذكرناه متقربا الى الله تعالى وموصلا الى الثواب جاز صرفه فيه
فان قيل ان المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله ما ينفق في جهاد العدو قلنا
كل هذا مما يوصف بانه سبيل الله وارادة بعضه لا يمنع من ارادة بعض آخر وقد روى
مخالفونا عن ابن عمر ان رجلا اوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر ان الحج من سبيل الله
فاجعلوه فيه وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحج والعمرة من سبيل الله وقد قال
محمد بن الحسن في كتاب السير الكبير في رجل اوصى بماله في سبيل الله انه يجوز ان يجعل في الحاج
المنقطع به وكل هذا يدل على ان هذا الاسم لا يختص بجهاد العدو **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب ومما استخرج
من المعادن والغوص والكنوز ومما فضل من ارباح التجارات والزراعات والصناعات بعد
المؤنة والكفاية في طول السنة على اقتصاد وجهات قسمته هو ان يقسم هذا الخمس على
ستة اسهم ثلثة منها للامام القائم مقام الرسول عليه السلم وهو سهم الله وسهم رسوله
وسهم ذي القربى ومنهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول
عليه السلم من بني هاشم فاما الثلثة الاسهم الباقية فهي ليتامى آل محمد عليهم السلم ومساكينهم
وابناء سبيلهم ولا يتعداهم الى غيرهم ممن استحق هذه الاوصاف ويقولون اذا غنم
المسلمون شيئا من دار الكفر بالسيف قسم الغنيمة الامام على خمسة اسهم فجعل اربعة منها
بين من قاتل على ذلك وجعل السهم الخامس على ستة اسهم ثلثة منها له عليه السلم وثلثة
للاصناف الثلثة من اهله من ايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم وخالف سائر الفقهاء في
ذلك وقالوا كلهم اقوالا خارجة عنه والحجة فيه الاجماع المتكرر فان قيل هذا
المذهب يخالف ظاهر الكتاب لان الله تعالى قال واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه

وللرسول ولذي القربى وعموم الكلام يقتضي الا يكون ذو القربى واحدا وعموم قوله تعالى
واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي تناوله لجميع من كان بهذه الصفات ولا يختص بني
هاشم قلنا ليس يمتنع تخصيص ما ظاهره العموم بالادلة على انه لا خلاف بين الامة في تخصيص
هذه الظواهر لان ذا القربى عام وقد خصوه بقرابة النبي عليه السلم دون غيرهم ولفظ اليتامى و
المساكين وابن السبيل عام في المشرك والذمي والغني والفقير وقد خصته الجماعة ببعض من له هذه
الصفة على ان من ذهب من اصحابنا الى ان ذا القربى هو الامام القائم مقام الرسول صلى الله عليه وآله
خاصة وسمي بذلك لقربه منه نسبا وتخصصا الظاهر معه لان قوله تعالى ذي القربى لفظ وحدة
ولو اراد الجمع لقال ولذوي القربى فمن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر فان قيل
فمن حمل ذي القربى في الاية على جميع ذوي القربى من بني هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك
من اليتامى والمساكين هم غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه قلنا لا يلزم ذلك لان الشيء
وان لم يعطف على نفسه فقد يعطف صفة على اخرى والموصوف واحد لانهم يقولون جائني زيد
العاقل والظريف والشجاع والموصوف واحد قال الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم
والصفات كلها لموصوف واحد وكلام العرب مملو من نظاير ذلك **مسألة** ومما انفردت
به الامامية ان الصاع تسعة ارطال بالعراقي وخالف سائر الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة ومحمد
وابن ابي ليلى والثوري وابن حي الصاع ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف والشافعي
الصاع خمسة ارطال وثلث وقال شريك بن عبد الله الصاع اقل من ثمانية ارطال واكثر من سبعة
والدليل على صحة مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان من اخرج لتسعة ارطال فلا خلاف في براءة ذمته
وليس كذلك من اخرج دون ذلك واذا وجب حق في الذمة بيقين فيجب سقوطه عنها بيقين ولا يقين
الا فيما ذهبنا اليه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يجوز ان يعطى
الفقير الواحد اقل من صاع وان جاز ان يعطى اكثر من ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه
بعد الاجماع المتردد اليقين ببراءة الذمة وحصول الاجزاء وليس ذلك الا فيما ذهبنا اليه دون غيره
وايضا كل من قال ان الصاع تسعة ارطال ذهب الى ما ذكرناه فالتفرقة بين المسلمين خلاف الاجماع
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من اضاف غيره طول شهر رمضان يجب
عليه اخراج الفطرة عنه والحجة فيه الاجماع المتردد وليس لهم ان يقولوا ان الضيف لا يجب عليه
فلا يجب فطرته لانا ليس نراعي في وجوب الفطرة وجوب النفقة بل نراعي من يعوله سواء كان ذلك
وجوبا او تطوعا **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الفطرة لا يجوز ان
تعطى المخالف لنا ولا الفاسق وان كان موافقا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد تقدم الكلام على
نظير هذه المسألة في باب الزكوة فلا معنى لاعادته

كتاب الحج

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام وأنه ركن من أركان الحج جار مجرى
الوقوف بعرفة في الوجوب، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبه واحد منهم. دليلنا بعد الإجماع
المتردد قوله تعالى: فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام، والأمر على الوجوب
ولا يجوز أن يوجب ذكر الله تعالى فيه إلا وقد أوجب الكون فيه، ولأن كل من أوجب الذكر فيه
أوجب الوقوف. فإن قالوا: نحمله على الندب، قلنا: هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى دلالة. وأيضا فإن من
وقف بالمشعر وأدى سائر أركان الحج سقط الحج عن ذمته بلا خلاف، وليس كذلك إذا لم يقف به.
فإن قيل: هذه الآية تدل على وجوب الذكر وأنتم لا توجبونه وإنما توجبون الوقوف [illegible]
قلنا: لا يمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية، وبعد فإن الآية تقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص
والذكر جميعا، وإذا دل الدليل على أن الذكر مستحب غير واجب أخرجناه من الظاهر وبقي الآخر يتناوله
الظاهر، وتقدير الكلام: فإذا أفضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله فيه. فإن قيل:
الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب أو استحباب، لأنه إنما يراد له ومن أجله، فإذا ثبت أن الذكر مستحب
فكذلك الكون. قلنا: لا نسلم أن الكون في ذلك المكان تابع للذكر، لأن الكون عبادة منفردة عن الذكر
والذكر عبادة أخرى، فأحدهما لا يتبع الأخرى، كما لا يتبع الذكر لله تعالى في عرفات الكون في ذلك
المكان والوقوف به، لأن الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف. على أن الذكر إن لم يكن
واجبا فشكر الله على نعمه واجب على كل حال، وقد أمر جل وعز بأن يشكر عند المشعر فيجب أن يكون
الكون بالمشعر واجبا، كما أن الفعل الذي أمرنا بإيقاعه عنده واجب. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون
المشعر ليس محلا للشكر وإن كان محلا للذكر، وإن عطف الشكر على الذكر. قلنا: الظاهر بخلاف ذلك،
لأن عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمهما في المحل وغيره، ويجري ذلك مجرى قول القائل: اضرب
زيدا في الدار وقبّله، في أن الدار محل للفعلين معا.

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن من فاته الوقوف بعرفة وأدرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد أدرك الحج،
وخالف باقي الفقهاء في ذلك، والحجة لنا بعد الإجماع المتقدم أنا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر،
وكل من قال من الأمة كذلك يوجب في الحال التي الوقوف به إذا فات الوقوف بعرفة يتم معه الحج،
والتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين.

مسألة ومما انفردت الإمامية به
القول بأن الإحرام قبل الميقات لا ينعقد، وقد شارك في كراهية ذلك مالك والشافعي، إلا أنهما
لا ينتهيان إلى نفي انعقاده. وذهب أبو حنيفة وأصحابه والشعبي وابن حي إلى أن أفضل الإحرام
أن يحرم من دويرة أهله. دليلنا بعد الإجماع الذي يمضي أن معنى ميقات في الشريعة هو الذي
معنى لا يجوز التقدم عليه، مثل مواقيت الصلوات، فتجويز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا
الاسم. وأيضا فلا خلاف في أنه إذا أحرم من الميقات انعقد حجه، وليس كذلك إذا أحرم قبله،
فينبغي أن يكون من انعقاد إحرامه على يقين. فإن عارض المخالف بما يروونه عن أمير المؤمنين عليه السلم

وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى: وأتموا الحج والعمرة لله، أن إتمامهما أن تحرم
بهما من دويرة أهلك. فالجواب أن هذا الخبر واحد، وقد بينا أن أخبار الآحاد لا توجب عملا
كما لا توجب علما. ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات، فعندنا أن من كان كذلك فميقاته
منزله. فإن اعترضوا بما يروونه عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وآله
قال: من أحرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه، وفي خبر آخر: من أهل بعمرة أو حجة من المسجد
الأقصى إلى المسجد الحرام وجبت له الجنة. فالجواب عنه أنه خبر واحد، ويمكن حمله
على أن من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام، وقد يسمى
القاصد إلى الأمر باسم الفاعل له والداخل فيه، وهذا أكثر في اللسان العربي من أن يخفى.

مسألة ومما انفردت الإمامية به القول بأن من أحرم بالحج في غير
أشهر الحج، وهي شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة، لم ينعقد إحرامه. والشافعي
يوافق الإمامية في أن إحرامه بالحج لا ينعقد لكنه يذهب إلى أنه ينعقد له عمرة. وقال
أبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري وابن حي: إنه إذا أحرم بالحج قبل أشهر الحج
انعقد إحرامه ولزمه، وقد روي عن أبي حنيفة مع ذلك كراهيته. والحجة إجماع الطائفة.
وأيضا قوله تعالى: الحج أشهر معلومات، ومعنى ذلك وقت الحج أشهر معلومات، لأن
الحج نفسه لا يكون أشهرا، والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الموقت بذلك الوقت
وأنه لا يجزي في غيره. وأيضا فقد ثبت أن من أحرم في أشهر الحج انعقد إحرامه بالحج
بلا خلاف، وليس كذلك من أحرم قبل ذلك، فالواجب إيقاع الإحرام في الزمان الذي يحصل
العلم بانعقاده فيه. فإن تعلق المخالف بقوله تعالى: يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت
للناس والحج، وظاهر ذلك يقتضي أن الشهور كلها متساوية في جواز الإحرام فيها. والجواب
أن هذه آية عامة خصصها بقوله تعالى: الحج أشهر معلومات، ونحمل لفظة الأهلة على
أشهر الحج خاصة. على أن أبا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الآية، لأن الله تعالى قال: مواقيت
للناس والحج، والإحرام عنده ليس من الحج، وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز فعلها بغير كراهة،
وعند أبي حنيفة وأصحابه أنه مكروه تقديم الإحرام على أشهر الحج. وقد أجاب بعض الناس
عن التعلق بهذه الآية بأن قال: قوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس أي لمنا
فعهم وتجاراتهم، ثم قال: والحج، فاقتضى ذلك أن يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا، وهكذا القول
ويجري ذلك مجرى قولهم: هذا المال لزيد وعمرو، لأن الظاهر يقتضي اشتراكهما فيه، وهذا
ليس بمعتمد، لأن الظاهر من قوله للناس والحج يقتضي أن يكون جميع الأهلة على العموم لكل واحد
من الأمرين، وليس كذلك قولهم: المال لزيد وعمرو، لأنه لا يجوز أن يكون جميع المال لكل واحد منهم
فوجب الاشتراك لهذه العلة، وجرت الآية مجرى أن نقول: هذا الشهر أجل لدين فلان ودين فلان

فإنه يقتضي أن يكون الاشتراك إلا بهذه العلة كون الشهر كله أجلاً للدينين جميعاً ولا ينقسم
لانقسام المال موجب الاشتراك لهذه العلة **مسألة** ومما انفردت به الإما
مية القول بأن التمتع بالعمرة إلى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام
لا يجزئه مع التمكن سواه وصفته أن يحرم من الميقات بالعمرة فإذا وصل إلى مكة طاف بالبيت
سبعاً وسعى بين الصفا والمروة سبعاً ثم أحل من كل شيء أحرم منه فإذا كان يوم التروية بعد
زوال الشمس أحرم بالحج من المسجد الحرام وعليه دم المتعة فإن عدم الهدي وكان
واجد الثمن تركه عند من يثق به من أهل مكة حتى يذبح عنه طول ذي الحجة فإن لم يتمكن
من ذلك أخره إلى أيام النحر من العام القابل ومن لم يجد الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم
عشرة أيام قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فمن فاته ذلك صام ثلاثة أيام
من أيام التشريق وباقي العشرة إذا عاد إلى أهله وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله إلا أنهم اختلفوا
في الأفضل من ضروب الحج فقال أبو حنيفة وزفر القران أفضل من التمتع والإفراد وقال أبو يوسف
التمتع بمنزلة القران وهو قول ابن حي وحكي عن الثوري أن يقال بعضها أفضل من بعض وقال مالك
والأوزاعي الإفراد أفضل وللشافعي قولان أحدهما أن الإفراد أفضل والآخر أن التمتع أفضل
وهو قول أحمد بن حنبل وأصحاب الحديث دليلنا الإجماع المتردد ويمكن أن يستدل أيضاً على
وجوب التمتع بأن الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمشعر وأنه يجزي في تمام الحج عن الوقوف
بعرفة إذا فات وكل من قال بذلك أوجب التمتع بالعمرة إلى الحج فالقول بوجوب أحدهما
دون الآخر خروج عن إجماع المسلمين ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى وأتموا
الحج والعمرة لله وأمره تعالى على الوجوب والفور فلا يخلو من أن يأتي بهما على الفور بأن يبتدئ
بالحج ويثني بالعمرة أو يبتدئ بالعمرة ويثني بالحج أو يحرم بالحج والعمرة معاً والأول يفسد
لأن أحداً من الأمة لا يوجب على من أحرم بالحج مفرداً أن يأتي عقيبه بلا فصل بالعمرة والقسم
الآخر باطل لأن عندنا أنه لا يجوز أن يجمع في إحرام واحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع في
إحرام واحد بين حجتين أو عمرتين فلم يبق إلا وجوب القسم الآخر وهو التمتع الذي ذهبنا
إليه فإن **قيل** قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطاب وأمسكت الأمة
عنه راضية بقوله **قلنا** نهي من ليس بمعصوم عن الفعل لا يدل على قبحه والإمساك
عن النكير لا يدل عند أحد من العلماء على الرضا إلا بعد أن يعلم أنه لا وجه له إلا الرضى وقد
بينا ذلك وبسطناه في كثير من كتبنا وبعد فإن الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا نهي
عمر عن هذه المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة
بأحكام القرآن إن نهي عمر يحتمل أن يكون لوجوه منها أنه أراد أن يكون الحج في أشهره
المعلومات والعمرة في غير تلك الشهور ومنها أنه أحب عمارة البيت وأن يكثر زواره في غير

الموسم ومنها أنه أراد إدخال المرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم وروي في
تقوية هذه المعاني أخبار موجودة في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها وفيهم من حمل نهي عمر
عن المتعة على فسخ الحج إذا طاف له قبل يوم النحر وتأولوا ما روي عن ابن عباس رحمه الله أنه
كان يذهب إلى جواز ذلك وأن النبي صلى الله عليه وآله كان أمر أصحابه في حجة الوداع
بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هدياً ولم يحل هو عليه السلام لأنه كان ساق الهدي وزعموا
أن ذلك منسوخ بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا التأويل الثاني بعيد من الصواب لأن
فسخ الحج لا يسمى متعة وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته
وأما التأويل الأول فيبطله قوله أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما وتشدده في ذلك وتوعده يقتضي
أن لا يكون القول خرج مخرج الاستحباب على أن نهيه عن متعة النساء كان مقروناً بنهيه
عن متعة الحج فإن كان النهي عن متعة الحج استحباباً فالمتعة الأخرى كذلك **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الجدال الذي منع منه المحرم بقوله تعالى ولا جدال في الحج
هو الحلف بالله صادقاً أو كاذباً وأنه إن جادل وهو محرم صادقاً مرة أو مرتين فليس عليه
كفارة وليستغفر الله تعالى فإن جادل ثلاث مرات صادقاً فما زاد فعليه دم شاة فإن جادل مرة
واحدة كاذباً فعليه دم شاة وإن جادل مرتين كاذباً فعليه دم بقرة فإن جادل ثلاث مرات كاذباً
فعليه دم بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا إجماع الطائفة عليه ولأن الأصل
براءة الذمة يقوي قولنا دون قولهم فإن **قيل** ليس في لغة العرب أن الجدال هو الحلف
قلنا ليس ينكر أن يقتضي عرف الشريعة ما ليس في وضع اللغة على أن الجدال إذا كان
والمراء والمنازعة وهذه أمور تستعمل للدفع والمنع والقسم بالله تعالى ما يفعل لذلك
ففيه معنى المنازعة والخصومة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن من
جامع بعد الإحرام وقبل التلبية لا شيء عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة فيه إجماع
الطائفة عليه والوجه فيه أن التلبية عندهم بها ينعقد الإحرام فإذا لم تحصل فما
انعقد وما فعله كأنه رجوع عن الإحرام قبل تكامله لأنه يفتقر بعد انعقاده ووجب
على هذا إذا أراد الإحرام أن يستأنفه ويلبي فإن الإحرام الأول قد رجع عنه
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن من وطئ عامداً في الفرج قبل
الوقوف بالمشعر فعليه بدنة والحج من قابل ويجري عندهم مجرى من وطئ قبل الوقوف بعرفة
وإن وطئ بعد وقوفه بالمشعر لم يفسد حجه وكان عليه بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون إنه إن وطئ قبل الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه
والشافعي يقول إنه يفسد غير أنه يقول إن وطئ بعد وقوفه بالمشعر وقبل التحلل الأول
يفسد أيضاً حجه ونحن لا نقول ذلك فالانفراد إذاً بما ذكرناه صحيح دليلنا على ما ذهبنا إليه

بعد الإجماع المتردد أنه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر وأنه يتوقى في تمام الحج عن الوقوف
بعرفة عمن لم يدركه وكل من قال بذلك أوجب بالجماع قبله فساد الحج ولو يفسده بالجماع
بعده فالتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمة فإن اعترضوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وفي خبر آخر الحج عرفة فالجواب أن هذه
أخبار آحاد وهي معارضة بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لعروة بن مضرس
بالمزدلفة من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان قبل ذلك وقف
بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه فشرط في تمام الحج الوقوف بالموقفين ويمكن حمل
الخبرين اللذين رووهما على أن معظم الحج عرفة ومعنى تم حجه قارب التمام وهذا نظير
قوله عليه السلم إذا رفع الإمام رأسه من السجدة الأخيرة فقد تمت صلاته **مسألة**
ومما انفردت الإمامية به ولها في بعضه موافق القول بأن من وطئ عامدا زوجته أو أمته
فأفسد بذلك حجه يفرق بينهما فلا يجتمعان إلى أن يعودا إلى المكان الذي وقع عليهما فيه
من الطريق وإذا حجا من قابل فبلغا ذلك المكان فرق بينهما ولم يجتمعا حتى يبلغ الهدي
محله وقال الشافعي والثوري أن من وطئ زوجته وأفسد بذلك حجه ثم حج بها من قابل
فبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما وهذا شطر ما قالته الإمامية وروي عن مالك
وسفيان مثل ذلك وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يفرق بينهما بحال من الأحوال دليلنا الإجماع
المتردد وأيضا فإن ذلك ينهى ويزجر عن فعل مثله فكأنه عقوبة على جنايته وقد روى
مخالفونا عن عمر وعبد الله بن عباس أنهما قالا إذا وطئ الرجل زوجته [illegible]
الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما ولم يعرف لهما مخالف **مسألة** ومما يظن
انفراد الإمامية به ولهم فيه موافق القول بأن المحرم لا يجوز أن يستظل في محمله من الشمس
إلا عن ضرورة وذهبوا إلى أنه يفدي ذلك إذا فعله بدم ووافق مالك في كراهيته ذلك في
الإحرام إلا أنا ما نظن أنه يوجب في فعله شيئا وباقي الفقهاء على خلاف ذلك والحجة فيه إجماع
الطائفة والاحتياط اليقين بسلامة إحرامه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من تزوج امرأة وهو محرم عالما بأن ذلك محرم عليه بطل نكاحه ولم تحل له
المرأة أبدا وهذا لم يوافق فيه أحد من الفقهاء لأن الشافعي ومالكا وإن أبطلا نكاح المحرم
ويجوز ذلك أبو حنيفة فإنهما لا يقولان أنه إذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرم عليه المرأة
أبدا دليلنا الإجماع المتردد ويمكن أن نقول للشافعي ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم
إذا ثبت فساد نكاح المحرم باتفاق ملتنا وبينكم كان ما صح فساده أو صحته في أحكام الشريعة
لا يعرف أحواله باجتهاد أو استفتاء مجتهد لأن الدليل قد دل على فساد الاجتهاد
[illegible] في الشريعة فلم يبق إلا أن الفاسد يكون أبدا كذلك والصحيح يكون على كل حال كذلك

وإذا ثبتت هذه الجملة وجدنا كل من قال من الأمة أن نكاح المحرم إذا وقع فاسد على كل
وجه ومن كل أحد يذهب إلى ما فصلناه من أنه إذا فعل ذلك عالما بطل نكاحه ولم تحل
له المرأة أبدا إلا أن أحدا من الأمة لم يفرق بين الموضعين والفرق بينهما خروج عن إجماع
الأمة فإن عارضوا بما يروونه من أن النبي عليه السلم نكح ميمونة وهو محرم فالجواب
أنه خبر واحد ويعارضه أخبار كثيرة رووها أنه عليه السلم تزوجها وهو حلال وقد قيل في
أن تأويل خبر ميمونة على أن ابن عباس كان يرى أن من قلد الهدي كان محرما فلما رآه
قلد الهدي اعتقد أنه محرم وأيضا يحتمل أن يكون أراد أنه تزوجها في الشهر الحرام والعرب
تسمي من كان في الشهر الحرام بأنه محرم واستشهد بقول الشاعر قتلوا ابن عفان الخليفة محرما
ولم يكن عاقدا للإحرام بلا خلاف وإنما كان في أشهر الحرم ومما يمكن الاستدلال على أصل
المسألة أن النكاح سبب لاستباحة الوطئ بعينه ولا يمنع في أن عقد المحرم في النكاح سبب
الاستباحة فوجب تجنبه **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به وهو أحد قولي
الشافعي أن من وطئ ناسيا لم يفسد بذلك حجه ولا كفارة عليه وذهب أبو حنيفة إلى أنه مع
النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة وهو أحد قولي الشافعي دليلنا الإجماع المتردد ويجوز أن يعارضوا
بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه ومعلوم أنه لم يرد رفع هذه الأفعال إنما أراد رفع أحكامها فإن حملوا ذلك على رفع الإثم
وهو حكم قلنا هذا تخصيص بغير دليل على أن رفع الإثم عن الخاطئ مستفاد من قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وحمل كلامه عليه السلم على فائدة لم تستفد أولى **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المحرم إذا قتل صيدا متعمدا عليه جزاءان وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك والحجة فيه إجماع الطائفة وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة لأنه لا
خلاف أنه إذا قتل فقد وجب لله تعالى في ذمته حق وإذا فعل ما ذكرناه سقط ذلك الحق بيقين وليس كذلك
إن اقتصر على جزاء واحد ويمكن أن يقال قد ثبت أن من قتل الصيد ناسيا يجب عليه الجزاء والعمد
أغلظ من النسيان في الشريعة فيجب أن يتضاعف الجزاء عليه مع العمد **مسألة** ومما انفردت
به الإمامية القول بأن المحرم إذا اصطاد في الحرم تضاعفت عليه الفدية والوجه في ذلك بعد
إجماع الطائفة أنه قد جمع بين وجهين يقتضي كل واحد منهما الفداء وهو الصيد مع الإحرام ثم
إيقاعه في الحرم ألا ترى أن المحرم إذا اصطاد في غير الحرم يلزمه الفدية والحلال إذا اصطاد
في الحرم لزمته الفدية فاجتماع الأمرين يوجب اجتماع الجزاءين **مسألة** ومما
انفردت به الإمامية القول بأن من كسر بيض نعامة وهو محرم وجب عليه أن يرسل فحولة الإبل
في إناثها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هديا للبيت فإن لم يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة
فإن لم يجد فإطعام عشرة مساكين فإن لم يجد صام لكل بيضة ثلاثة أيام وخالف باقي الفقهاء في ذلك

وذهبوا الى ان البيض مضمون بقيمته وقال مالك يجب في البيضة عشر قيمة الصيد وقال داود
المزني لا شيء في البيض دليلنا بعد اجماع الطائفة ان اليقين ببراءة الذمة بعد العلم باشتغالها
لا يحصل الا بما ذكرناه وايضا فهو احوط في منفعة الفقراء فيجب ان يكون اولى فان عارضوا بما يروونه
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في بيض النعامة ثمنها قلنا هذا خبر واحد
ويجوز ان يكون لفظة ثمنها محمولة على الجزاء فان الجزاء والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن لانه
في مقابلة المتمتع ويكون تقدير الكلام في بيض النعامة الجزاء الذي قدرته الشريعة وهو ما ذكرناه

مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من اضطر الى اكل ميتة او لحم صيد وجب
ان ياكل الصيد ويفديه ولا ياكل الميتة وابو يوسف يوافق في ذلك لانه قال يذبح الصيد وياكله
ويفديه وهو احد قولي الشافعي وقال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن ياكل الميتة ولا ياكل الصيد دليلنا
اجماع الطائفة وايضا فان الصيد له فداء في الشريعة يسقط اثمه وليس كذلك الميتة ولان في الفقهاء
من يقول ان الصيد ليس بميتة وانه مذكى واكله مباح والميتة متفق على حظرها فان احتجوا
الميتة على الصيد بان الحظر في الصيد يتضمن وجوها منها تناوله ومنها قتله ومنها اكله
وكل ذلك محظور وليس في الميتة الا حظر واحد وهو الاكل وهذا ليس بشيء لانا لو فرضنا ان
رجلا غصب شاة ثم وقذها وضربها حتى ماتت ثم اكلها لكان الحظر ها هنا من وجوه كما ذكرتم
في الصيد وانتم مع ذلك لا تفرقون بين اكل هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة وتعدلون
اليها عن اكل الصيد

مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الجزاء
على الترتيب دون التخيير ومثاله انهم يوجبون في النعامة بدنة فان لم يجد اطعم ستين مسكينا
فان لم يقدر صام شهرين متتابعين وروي الموافقة للامامية عن ابن عباس وابن سيرين وانهما
قالا ذلك على الترتيب ولا يجوز ان يطعم مع القدرة على اخراج المثل ولا ان يصوم مع القدرة على
الاطعام وباقي الفقهاء يقولون ان ذلك على التخيير دليلنا اجماع الطائفة فان قيل ظاهر القرآن
خلاف مذهبكم لانه تعالى قال فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة
او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره ولفظة او تقتضي التخيير قلنا
ندع الظاهر لدلالة كما تركنا ظاهر ايجاب الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ويكون معنى او كذا ان لم يجد الاول

مسألة ومما
انفردت به الامامية القول بان المجامع اذا تكرر منه الجماع تكررت عليه الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد
او في اماكن كثيرة وسواء كفر عن الاول او لم يكفر وخالف باقي الفقهاء فقال ابو حنيفة اذا جامع مرارا
في مقام واحد فعليه كفارة واحدة وان كان ذلك في اماكن فعليه لكل جماع كفارة وقال محمد عليه كفارة
واحدة ما لم يكفر عن الاول وقال الثوري مثل ذلك وقال مالك والشافعي اذا جامع مرارا فعليه كفارة
واحدة دليلنا الاجماع المتردد وايضا طريقة اليقين ببراءة الذمة وليس لهم ان يقولوا ان الجماع الاول

افسد الحج والثاني لم يفسده وذلك ان الحج وان كان قد فسد بالاول فحرمته باقية ولهذا وجب المضي
فيه فجاز ان يتعلق الكفارة بما يستانف من ذلك

مسألة ومما انفردت الامامية به
القول بوجوب التلبية وان الاحرام لا ينعقد الا بها لان ابا حنيفة وان وافق في وجوب التلبية
فعنده ان الاحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدي وسوقه مع نية الاحرام وقال مالك والشافعي
التلبية ليست بواجبة ويصح الدخول في الاحرام بمجرد النية دليلنا الاجماع المتردد وانه
اذا لبى دخل في الاحرام وانعقد بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يلب ويمكن الاستدلال على ذلك بان
فرض الحج مجمل في القرآن وفعل النبي صلى الله عليه وآله اذا ورد مورد البيان كان واجبا لان
بيان الشيء في حكمه وقد روى الناس كلهم ان النبي صلى الله عليه وآله لبى لما احرم فيجب به
وجوب التلبية ويقوي ذلك ما رووه عنه عليه السلم من قوله خذوا عني مناسككم وايضا روي عنه
انه قال اتاني جبرئيل عليه السلم فقال مر اصحابك بان يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج وروي
عنه عليه السلم انه قال لعائشة انقضي راسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة واهلي بالحج والاهلال
بالحج التلبية والامر على الوجوب فان خالفوا في ان المراد بالاهلال التلبية وادعوا ان المراد بها
الاحرام كان ذلك واضح البطلان لان اللغة تشهد بما ذكرناه وكل اهل العربية قالوا استهل الصبي
اذا رفع صوته عند الولادة صارخا قالوا ومثله استهلال الحج الذي هو رفع الصوت بالتلبية وايضا
استهلال السماء بالمطر انما هو صوت وقعه على الارض

مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان من طاف طواف الزيارة فقد تحلل من كل شيء كان به محرما الا النساء فليس له وطيهن الا
بطواف آخر متى فعله حللن له وهو الذي يسمونه طواف النساء وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا
هذا هو طواف الصدر وعند ابي حنيفة انه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم وللشافعي
احد قوليه مذهب يوافق به ابا حنيفة في انه واجب قلنا من اوجب طواف الصدر وهو طواف
الوداع فانه لا يقول ان النساء يحللن به بل يقول ان النساء حللن بطواف الزيارة فانفرادنا بالا...
صحيح والحجة لنا الاجماع المتردد ولانه لا خلاف ان النبي عليه السلم فعله وقد روي عنه عليه السلم
انه قال خذوا عني مناسككم وروي ايضا عنه انه عليه السلم قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده
الطواف وظاهر الامر الوجوب فان قالوا لو كان هذا الطواف واجبا لاثر في التحلل قلنا يؤثر عندنا
في التحلل على ما شرحناه وانما يلزم هذا الكلام ابا حنيفة وكذلك ان قالوا كان يجب ان يلزم المكي
يلزم عندنا المكي اذا اراد التحلل واتيان النساء

مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله ووافق الشافعي في استلامه دون تقبيله
وقال اذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال ابو حنيفة ليس استلام الركن اليماني من السنة
ولا تقبيله وقال مالك يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبلها وروي عن جابر وابن الزبير وانس
انهم قالوا من السنة استلام الاركان كلها دليلنا الاجماع المتردد ويمكن معارضتهم بالاخبار التي

رووها أن النبي صلى الله عليه وآله استلم الركن اليماني وركن الحجر فهي كثيرة مسألة
ومما ظن انفراد الامامية به وقد ذهب اليه مالك القول بأن من رمى صيدا وهو محرم فجرحه وغاب
الصيد فلم يعلم هل مات أو اندملت جراحته فعليه فداؤه وخالفنا باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا
اجماع الطائفة ولأن فيما ذهبنا اليه الاحتياط واليقين ببراءة الذمة فإذا قيل يجوز أن يكون
الجراحة اندملت قلنا ويجوز أن يكون ما اندملت وانتهت الى الاتلاف فالأظهر والأحوط
ما ذهبنا اليه مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بأن المحرم اذا تلوط بغلام
أو أتى بهيمة أو أتى امرأة في دبرها فسد حجه وعليه بدنة وأن ذلك جار مجرى الوطي في القبل
... يوافق في ذلك وأبو حنيفة وأصحابه يقولون إنه لا يفسد الحج دليلنا الاجماع المتردد
وأيضا فقد ثبت أن ذلك كله يوجب الحد وكل من أوجب فيه الحد أفسد به الحج والتفرقة بين
الأمرين خلاف الاجماع ويمكن أن يقال لهم قد اتفقنا على أن ما ذكرناه أغلظ من الوطي في القبل
لأن وطي الغلام لا يستباح بحال ووطي البهيمة والوطي في القبل يجوز استباحته في حال فكيف
يجوز أن يفسد الحج الأخف ولا يفسده الأغلظ فإن قالوا لو تعلق بالوطي في الدبر فساد
الحج لتعلق به وجوب المهر قلنا هكذا نقول مسألة ومما ظن انفراد الامامية
به أن المحرم اذا اشترط فقال عند دخوله في الاحرام فإن عرض لي عارض يحبسني فحلني حيث
حبسني جاز له أن يحل عند العوائق من مرض وغيره بغير دم وهذا أحد قولي الشافعي وذهب
أبو حنيفة وأصحابه وباقي الفقهاء الى أن وجود هذا الشرط كعدمه دليلنا الاجماع المتقدم وبعد
فقد روى جابر وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لضباعة بنت الزبير حجي واشترطي وقولي
اللهم محلي حيث حبستني ولا فائدة لهذا الشرط الا التأثير فيما ذكرناه من الحكم فإن احتجوا بعموم
قوله وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي قلنا نحمل ذلك على من لم
يشترط مسألة ومما ظن انفرادات الامامية به وهو مذهب الشافعي القول بأن
رمي الجمار لا يجوز الا بالأحجار خاصة دون غيرها من الأجسام وقال أبو حنيفة يجوز بكل شيء من جنس
الأرض كالزرنيخ والنورة والكحل فأما الذهب والفضة والخشب فلا يجوز وقال أهل الظاهر
يجوز بكل شيء دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين لأنه لا خلاف في أجزاء الرمي
بالحجر وليس كذلك غيره ويجوز أن نعارض مخالفينا في هذه المسألة بما يروونه عن الفضل بن عباس
أنه قال لما أفاض رسول الله صلى الله عليه وآله من عرفة وهبط وادي محسر قال أيها الناس
عليكم بحصى الخذف والأمر على الوجوب وتفرقة أبي حنيفة بين الذهب والفضة والخشب وبين
الزرنيخ والكحل باطلة لأن الكحل وإن كان مستحيلا من جوهر الأرض فإن استحالته قد سلبته
اسم الأرض عليه فإن أجاز الرمي به وإن لم يسم أرضا لأنه من جوهر الأرض فالخشب كله
والفضة والذهب مستحيل من جوهر الأرض مسألة ومما انفردت به الامامية

القول بوجوب الخذف بحصى الجمار وهو أن يضع الرامي الحصاة على ابهام يده اليمنى ويدفعها
بظفر الاصبع الوسطى ولم يراع ذلك أحد من الفقهاء والذي يدل على ما قلناه اجماع الطائفة
ولأن النبي صلى الله عليه وآله في أكثر الروايات أمر بالخذف والخذف كيفية في الرمي

كتاب النكاح

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بأن من زنى بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها أبدا وإن فارقها
زوجها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة اجماع الطائفة وأيضا أن استباحة المتعة بالمرأة
لا يجوز الا بيقين ولا يقين في استباحة من هذه صفته فيجب العدول عنها الى من تيقن استباحة
التمتع به بالعقد فإن قالوا الأصل الاباحة فمن ادعى حظرا فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر قلنا
الاجماع الذي أشرنا اليه يخرجنا عن حكم الأصل وبعد فإن جميع مخالفينا يعلمون ... حكم الأصل
في العقول لأخبار الآحاد وقد وردت من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه أخبار معروفة فيجب على
ما يذهبون اليه أن ينتقل عن الاباحة فإن استدلوا بظواهر آيات القرآن مثل قوله تعالى
وأحل لكم ما وراء ذلكم بعد ذكر المحرمات وبقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قلنا
كل هذه الظواهر يجوز أن يرجع عنها بالأدلة كما رجعتم أنتم عنها في تحريم نكاح المرأة على
عمتها وخالتها والاجماع الذي ذكرناه يوجب الرجوع لأنه مفض الى العلم والأخبار التي رواها
الشيعة لو انفردت عن الاجماع لوجب عند خصومنا أن يخصوا بها كل هذه الظواهر لأنهم
يذهبون الى تخصيص ظواهر القرآن بأخبار الآحاد وليس لهم أن يقولوا هذه أخبار لا نعرفها
ولا رويناها فلا يجب العمل بها قلنا شروط الخبر الذي يوجب العمل عندكم قائمة في هذه الأخبار
فابحثوا عن رواتها وطرقها لتعلموا ذلك وليس كل شيء لم تعرفوه وترووه لا حجة فيه بل الحجة
فيما حصلت له شرائط الحجة من الأخبار ولو لم يكن في العدول عن نكاح من ذكرناه الا الاحتياط للدين
لأن النكاح مع من هذه حاله مختلف فيه ومشكوك في اباحته فالتجنب له أولى وقد روي عن النبي
صلى الله عليه وآله قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك مسألة ومما انفردت الامامية
القول بأن من زنى بامرأة وهي في عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل له أبدا
والحجة لأصحابنا في هذه المسألة الحجة في التي قبلها والكلام في المسألتين واحد لا معنى لتكراره
مسألة ومما انفردت الامامية به أن من عقد على امرأة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له
أبدا وإن لم يدخل بها والكلام في هذه المسألة الكلام في المسألتين المتقدمتين مسألة
ومما ظن انفراد الامامية به أن من عقد على امرأة وهي في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرق بينهما ولم تحل
له أبدا وقد روي وفاق الامامية في ذلك عن مالك والأوزاعي والليث بن سعد وقال مالك والليث
لا تحل له أبدا ولا بملك اليمين مسألة ومما ظن انفراد الامامية به أن من لاعن امرأته لم تحل
له أبدا وقد وافق الامامية في ذلك الشافعي وزفر وأبو يوسف ومالك وقالوا إن فرقة اللعان مؤبدة

وقال أبو حنيفة وأصحابه إن الملاعن إذا أكذب نفسه وجلد الحد كان له أن يتزوجها، دليلنا الإجماع
المتردد بعد ما مضوا بما يروونه عنه عليه السلم من قوله المتلاعنان لا يجتمعان أبدا وقوله عليه السلم
لعويمر حين فرق بينه وبين زوجته باللعان لا سبيل لك عليها، فإذا قيل معنى ذلك لا سبيل
لك عليها في هذه الحال، قلنا هذا تخصيص بغير دليل. مسألة: ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من تلوط بغلام فأوقبه لم تحل له أم الغلام ولا أخته ولا ابنته أبدا، وحكي عن الأوزاعي وابن
حنبل أن من تلوط بغلام تحرم عليه تزويج بنته، والطريقة في هذه المسألة كالطريقة فيما تقدم من المسائل.
مسألة: ومما انفردت به الإمامية أن من طلق امرأته تسع تطليقات للعدة ينكحها بينهن
رجلان ثم تعود إليه حرمت عليه أبدا، وهذه المسألة نظيرة لما تقدم منها. مسألة: ومما ظن
انفراد الإمامية به القول بأن من زنى بعمته أو خالته حرمت عليه بنتاهما على التأبيد، وأبو حنيفة يوافق
في ذلك ويذهب إلى أنه إذا زنى بامرأة حرمت عليه أمها وبنتها وحرمت المرأة على أبيه وابنه، وهو أيضا قول
الثوري والأوزاعي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يحرموا بالزنا الأم والبنت، دليلنا كل شيء احتججنا به
في تحريم المرأة على التأبيد إذا كانت ذات بعل على من زنى بها، ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء، ولفظة النكاح تقع على الوطء والعقد معا فكأنه تعالى قال لا تعقدوا على من
عقد عليه آباؤكم ولا تطؤوا من وطئوهن، وكل من حرم بالوطء في الزنا المرأة على الابن والأب حرم بنتها
وأمها عليهما جميعا، والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الحرام لا يحرم
الحلال غير صحيح لأنه خبر واحد ولأنه مخصوص بالجماع ويحمل على مواضع منها أن الوطء في الحيض هو
حرام لا يحرم ما هو مباح من المرأة، ومنها إذا زنى بامرأة فله أن يتزوجها، ومنها أن من وطئ الابن لزوجة
أبيه التي دخل بها أو وطئ الابن لزوجة أبيه وهو حرام لا يحرم تلك المرأة على زوجها ولا يجعل هذا
الحرام ذلك الحلال حراما. مسألة: ومما شنع به على الإمامية وادعي تفردها به وليس
الأمر على ذلك إباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل، وقد سبق إلى القول بإباحة ذلك جماعة معروفة
الأقوال منهم أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود ومجاهد وعطاء وأنهم
يقرأون فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن، وقد روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري
وسلمة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريج أنهم كانوا يفتون بها
وادعاء مخالفينا الاتفاق على حظر المتعة باطل، والحجة لنا سوى إجماع الطائفة على إباحتها أشياء منها
أنه قد ثبت بالأدلة الصحيحة أن كل منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا آجل مباحة بضرورة العقول، وهذه
صفة نكاح المتعة فيجب إباحته بأصل العقل، فإن قيل من أين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في
الآجل والخلاف في ذلك، قلنا من ادعى ضررا في الآجل فعليه الدليل ولا دليل [illegible] على ذلك
ومنها أنه لا خلاف في إباحة هذا النكاح في عهد النبي عليه السلم بغير شبهة ثم ادعي تحريمها من بعد ونسخها
ولم يثبت النسخ، وقد ثبتت الإباحة بالإجماع فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة، فإن ذكروا الأخبار التي يروونها

في أن النبي صلى الله عليه وآله حرمها ونهى عنها، فالجواب عن ذلك أن كل هذه الأخبار إذا سلمت
من المطاعن والتضعيف أخبار آحاد، وقد ثبت أنها لا توجب عملا في الشريعة ولا يرجع بمثلها عما علم وقطع
عليه، على أن هذه الأخبار كلها قد طعن أصحاب الحديث ونقلاؤه على رواتها وضعفوهم وقالوا في كل واحد
منهم ما هو مشهور لا معنى للتطويل بإيراده، وبعد فهذه الأخبار معارضة بأخبار كثيرة في استمرار الإباحة بها
والعمل بها حتى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر. ومنها قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء وأحل
لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن
فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة، ولفظ الاستمتاع والتمتع وإن كان في
الأصل على الالتذاذ والانتفاع فقد صار بعرف الشرع قد صار مخصوصا بهذا العقد المعين لا سيما إذا أضيف
إلى النساء، ولا يفهم من قول القائل متعة النساء إلا هذا العقد المخصوص دون التلذذ والمتعة كما أن
لفظ الظهار اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص وإن كانت لفظة ظهار في اللغة مشتركة غير مختصة
وكأنه تعالى قال فإذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص فآتوهن أجورهن، وقد كنا قلنا في
بعض ما أمليناه قديما أن تعليقه تعالى وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على أنه هذا العقد المخصوص
دون الجماع لأن المهر إنما يجب بالعقد دون الجماع، ويمكن اعتراض ذلك بأن يقال إن المهر إنما يجب كله
بالدخول وهو الاستمتاع والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه أن لفظة استمتعتم لا تعدو وجهين
إما أن يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو أصل موضوع اللغة أو العقد المؤجل المخصوص الذي
اقتضاه عرف الشرع، ولا يجوز أن يكون المراد هو الوجه الأول لأمرين أحدهما أنه لا خلاف بين محصلي
من تكلم في أصول الفقه في أن لفظ القرآن إذا ورد وهو محتمل لأمرين أحدهما وضع أهل اللغة والآخر
عرف الشريعة أنه يجب حمله على عرف الشريعة، ولهذا حملوا كلهم لفظ صلوة وزكاة وصيام وحج على
العرف الشرعي دون اللغوي، والأمر الآخر أنه لا خلاف في أن المهر لا يجب بالالتذاذ لأن رجلا
لو وطئ امرأة ولم يلتذ بوطئها لأن نفسه عافتها وكرهتها أو لغير ذلك من الأسباب لكان دفع المهر
واجبا وإن كان الالتذاذ مرتفعا، فعلمنا أن لفظة الاستمتاع في الآية إنما أريد بها العقد المخصوص دون
غيره، ومما يبين ما ذكرناه ويقويه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة، والمعنى على
ما أجمع عليه أصحابنا وتظاهرت به الروايات عن أئمتهم عليهم السلم أن تزيدها في الأجر وتزيدك في
الأجل، وما يقوله مخالفونا من أن المراد بذلك رفع الجناح في الإبراء والنقصان أو الزيادة في المهر إذا
يتفق بتراضيهما من النفقة ليس بمعول عليه، لأنا نعلم أن العفو والإبراء مسقط للحقوق بالعقول ومن
الشرع ضرورة لا بهذه الآية، والزيادة في المهر إنما هي كالهبة والهبة أيضا معلومة لا من هذه الآية، والذي
التراضي هو ترتيب في النفقات وما أشبههما معلوم أيضا، وحمل الآية على الاستفادة بها ما ليس مستفادا قبلها
ولا معلوما هو الأولى، والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها فيجب أن يكون أولى، ومما يمكن
أن يعارضنا المخالف به الرواية المشهورة أن عمر خطب الناس ثم قال متعتان كانتا على عهد رسول الله

صلى الله عليه وآله حلالا أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاعترف بأنهما كانت
على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله حلالا وأضاف النهي والتحريم إلى نفسه فلو كان النبي عليه السلم
هو الذي نسخهما ونهى عنهما وأباحهما في وقت مخصوص دون غيره على ما يدعون لأضاف عمر التحريم
إليه عليه السلم دون نفسه فإن قيل من المستبعد أن يقول ذلك عمر ويصرح بأنه حرم ما أحله
النبي عليه السلم ولا ينكره عليه منكر قلنا قد أجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل
الطرابلسيات وقلنا أنه لا يمتنع أن يكون السامعون لهذا القول عن عمر انقسموا إلى معتقد للحق
بريء من الشبهة خارج عن حيز العصبية غير أنه لقلة عدده وضعف بطشه لم يتمكن من إظهار
الإنكار بلسانه فاقتصر على إنكار قلبه وقسم آخر وهم الأكثرون عددا دخلت عليهم الشبهة
الداخلة على مخالفينا في هذه المسألة واعتقدوا أن عمر إنما أضاف النهي إلى نفسه وإن كان
الرسول هو الذي حرمهما تغليظا وتشديدا وتكفلا وتحققا وقسم آخر اعتقدوا أن ما أباحه
الله في بعض الأوقات إذا تغيرت الحال فيه واشتغل من ضرر في الدين لحق في الاستمرار عليه
جاز أن ينهى عنه بعض الأئمة وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهي عمر عن متعة الحج وقد تقدم
ذكر ذلك على أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن المتمتع لا يستحق رجما ولا عقوبة وقال
عمر في كلامه لا أوتى بأحد تزوج متعة إلا عذبته بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت
وما أنكر مع هذا عليه ذكر الرجم والعقوبة أحد فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم فهو
العذر في ترك النكير للنهي عن المتعة وفي أصحابنا من استدل على أن لفظة استمتعتم ينصرف
إلى هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بأنه تعالى سمى العوض عليه أجرا ولم يسم العوض عن
النكاح المؤبد بهذا الاسم في القرآن كله بل سماه نحلة وصداقا وفرضا وهذا غير معتمد لأنه
تعالى قد سمى العوض عن النكاح المؤبد في غير هذا الموضع بالأجر في قوله تعالى ولا جناح عليكم
أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن وفي قوله عز وجل فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن
أجورهن فإن قيل كيف يصح حمل لفظة استمتعتم على النكاح المخصوص وقد أباح الله
تعالى بقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم النكاح المؤبد بلا خلاف فمن خص ذلك بعقد المتعة خارج
عن الإجماع قلنا قوله بعد ذكر المحرمات من النساء وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم
محصنين غير مسافحين يبيح العقد على النساء والتوصل بالمال إلى استباحتهن ويعم ذلك
العقد المؤبد والمؤجل ثم خص العقد المؤجل بالذكر فقال فما استمتعتم به منهن في المعنى من
تقدم منهن نكاح المتعة فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد
الفريضة لأن الزيادة في الأجر والأجل لا يليق إلا بالعقد المؤجل فإن قيل الآية محمولة
قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولفظة الإحصان تقع على أشياء مختلفة من العفة والتزويج
وغير ذلك قلنا الأولى أن يكون لفظة محصنين محمولة على العفة والتنزه عن الزنا لأنه في مقابلة

قوله تعالى غير مسافحين والسفاح الزنا بغير شبهة ولو حملت اللفظة على العموم من العفة و
الإحصان الذي يتعلق به الرجم لم يكن بعيدا فإن قيل كيف تحمل لفظة الإحصان في الآية على
ما يقتضي الرجم وعندكم أن المتعة لا تحصن قلنا قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنها تحصن
وبعد فإذا كانت لفظة محصنين يليق بالنكاح المؤبد رددنا ذلك إليه كما أنا رددنا لفظة الا
ستمتاع إلى النكاح المؤجل لما كانت تليق به فكأنه تعالى أحل النكاح على الإطلاق وابتغاء
بالأموال ثم فصل منه المؤبد بذكر الإحصان وفي المؤجل بذكر الاستمتاع ومما تعلق المخالف
في حظر المتعة بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم
فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون قالوا والمنكوحة متعة ليست زوجة
من وجوه لأنها لا ترث ولا تورث والله تعالى يقول ولكم نصف ما ترك أزواجكم ولهن الربع
مما تركتم وأيضا لو كانت زوجة لوجب أن تعتد عند وفاة المستمتع بها أربعة أشهر وعشرا بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وأيضا
فلو كانت زوجة لبانت بالطلاق بظاهر الكتاب وأيضا لو كانت زوجة للحقها الإيلاء واللعان
والظهار ولحق بها الولد وأيضا لو كانت زوجة لوجب لها السكنى والنفقة وأجرة الرضاع وأنتم
تذهبون إلى خلاف ذلك وأيضا لو كانت زوجة لأحلت المطلقة ثلثا للزوج الأول بظاهر قوله تعالى
فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا ليس فقد الميراث
علامة على فقد الزوجية لأن الزوجة الذمية والأمة والقاتلة لا يرثن ولا يورثن وهن زوجات على
أن مذهبنا أن الميراث قد يثبت في المتعة إذا لم يحصل شرط في أصل العقد بانتفائه ونستثني المتمتع
بها مع شرط نفي الميراث من ظواهر آيات الميراث كما استثنينا الذمية والقاتلة فأما ما ذكروه
ثانيا فهم يخصون الآية التي تلوها في عدة المتوفى عنها زوجها لأن الأمة عندهم زوجة وعدتها
شهران وخمسة أيام وإذا جاز تخصيص ذلك بالدليل خصصنا المتمتع بها بمثله وأما ما ذكروه
ثالثا فالجواب عنه إن في الزوجات من تبين بغير طلاق كالملاعنة والمرتدة والأمة المبيعة
والمالكة لزوجها وظواهر الكتاب غير موجبة لأن كل زوجة يقع بها طلاق وإنما يتضمن ذكر
أحكام الطلاق إذا وقع مثل قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء وقوله تعالى إذا طلقتم
النساء فبلغن أجلهن فإن قالوا الزوجية تقتضي جواز لحوق الطلاق بالزوجة ومن ذكرتموهن من
البائنات بغير طلاق قد كان يجوز أن يلحقهن حكم الطلاق قلنا الطلاق إنما يحتاج إليه في
النكاح المؤبد لأنه غير مؤقت والنكاح المؤقت لا يفتقر إلى الطلاق لأنه ينقطع حكمه بمضي الوقت
فإذا قيل إن لم يفتقر المؤقت إلى الطلاق في وقوع الفرقة ألا جاز أن تطلق قبل انقضاء
الأجل المضروب فيتعجل ذلك فيما بقي من مدة الأجل قلنا قد منعت الشريعة من ذلك لأن كل
من أجاز النكاح المؤقت وذهب إلى الاستباحة به منع من أن تقع فرقة قبله بطلاق فالقول بالأمرين

خلاف الإجماع والذي ذكروه رابعاً جوابه أن الولد يلحق بعقد المتعة ومن ظن خلاف ذلك
علينا فقد أساء بنا الظن والظهار أيضاً يقع بالمتمتع بها وكذلك اللعان على أنهم يذهبون
إلى وقوع اللعان بكل زوجة لأن أبا حنيفة يشترط في اللعان أن يكون الزوجان جميعاً غير
كافرين ولا عبدين وعنده أيضاً أن الأخرس لا يصح قذفه ولا لعانه وعند أبي حنيفة أيضاً
أن ظهار الذمي لا يصح على أنه ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي لحوق الظهار واللعان بكل زوجة
وكذلك الإيلاء وإنما في الآيات الواردات بهذه الأحكام بيان حكم من ظاهر أو لاعن أو آلى
ولا تعلق للمخالف بذلك وأما الإيلاء فإنما لم يلحق المتمتع بها لأن أجل المتعة ربما كان دون
أربعة أشهر وهو الأجل المضروب في الإيلاء فأما أجل المتعة إن كان زائداً على ذلك فإنما لم يدخل
هذا العقد الإيلاء لأن الله تعالى قال فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله
سميع عليم فعلق حكم من لم يراجع بالطلاق ولا طلاق في المتعة فلا إيلاء يصح فيها وهذا الوجه
الأخير يبطل ذكر الإيلاء في نكاح المتعة طالت مدتها أو قصرت والجواب عما ذكروه
خامساً أن الشيعة تذهب إلى أنه لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضاء الأجل ولا نفقة لها في حال
حملها ولها أجرة الرضاع إن لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة به ويخصون
قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن
أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن كما خصصت الجماعة ذلك فيمن خلع زوجته على أن
تنفق على نفسها في أحوال حملها وتكفل بولدها واتفقا على ذلك والجواب عما ذكروه سادساً
أن المعمول عليه والأظهر من المذهب أن المتمتع بها لا تحلل المطلقة للزوج الأول لأنا نحتاج
أن ندخل في مثل ما خرجت منه ونخصص بالدليل قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره
كما خصصنا كلنا هذه الآية وأخرجنا منها من عقد ولم يقع منه وطء للمرأة وأخرجنا أيضاً منها
الغلام الذي لم يبلغ الحلم وإن وطئ ومن جامع دون الفرج فتخصيص هذه الآية مجمع عليه **مسألة**
ومما انفردت الإمامية به إباحتهم أن تتزوج المرأة على عمتها وخالتها بعد أن يستأذنهما وترضيا
به ويجوزون أن تتزوج بالعمة وعنده ابنة أخيها وإن لم ترض ابنة الأخ وكذا لا يجوز عندهم
أن يعقد على الخالة وعنده ابنة أختها من غير رضا ابنة الأخت وحكي عن الخوارج إباحة تزويج
المرأة على عمتها وعلى خالتها والحجة بعد الإجماع المتقدم قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وكل
ظاهر في القرآن يبيح العقد على النساء بالإطلاق فإن احتجوا بما يروى عنه عليه السلام من قوله
لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها فالجواب أنه خبر واحد ونحمله على الحظر إذا لم يكن منهما رضا
وهو معارض بأخبار كثيرة في الإباحة مع الاستيذان والرضا **مسألة** ومما انفردت به
الإمامية حظر نكاح الكتابيات وباقي الفقهاء يجيزون ذلك دليلنا بعد الإجماع المتقدم قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا شبهة في أن النصرانية مشركة وقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم

الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة وقوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة والظاهر من
ذلك نفي التساوي في سائر الأحكام التي من جملتها المناكحة فإن عارضوا بقوله والمحصنات من
المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فالجواب أن المشترط في ذلك الإسلام
بالأدلة المتقدمة فإذا قيل لا معنى لذلك وقد أغنى عنه قوله تعالى والمحصنات من المؤمنات
قلنا قد يجوز قبل ورود هذا أن يفرق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت
كافرة ثم آمنت ففي بيان ذلك والجمع بين الأمرين في الإباحة فائدة فإن قيل إذا نظرتم
في آية الإباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازاً فأي فرق بينكم في ذلك وبيننا إذا عدلنا عن
ظواهر الآيات التي احتججتم بها وخصصناها بالكافرات المرتدات والحربيات قلنا
الفرق بيننا وبينكم أنكم تعدلون عن ظواهر آيات كثيرة ونحن نعدل عن ظاهر آية واحدة
فمذهبنا أولى **مسألة** ومما شنع به على الإمامية تجويزهم إعارة الفروج
وأن الفرج يستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه المسألة أنا ما وجدنا فقيهاً منهم أفتى بذلك
ولا أودعه مصنفاته ولا كتاباً وإنما يوجد في أحاديثهم أخبار نادرة تتضمن إعارة الفروج
في المماليك وقد يجوز إذا صحت تلك الأخبار وسلمت من القدوح والتضعيف أن يكون معنى لفظ
العارية عن النكاح لأن في النكاح معنى العارية من حيث كان إباحة للمنافع مع بقاء العين على
ملك مالكها ونكاح الأمة يجري هذا المجرى لأن الرجل إذا أنكح أمته غيره فإنما أباحه الاستمتاع
بها مع بقاء ملك الجارية عليه فإن قيل أفتجوزون استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا
ليس في الأخبار التي أشرنا إليها أن لفظ العارية من الألفاظ التي ينعقد بها النكاح وإنما تضمنت
أنه يجوز للرجل أن يعير فرج مملوكته لغيره فيحمل لفظ العارية هاهنا على أن المراد بها النكاح
من حيث الاشتراك في المعنى كما قال يجوز للرجل أن يبيح مملوكته لغيره على معنى أنه يعقد
عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الإباحة ولا يقتضي ذلك أن النكاح ينعقد بلفظ الإباحة على
أن أبا حنيفة وأصحابه لا يجب أن يشنعوا بذلك وهم يجيزون أن ينعقد النكاح بلفظ الهبة
والبيع فليس الشناعة في العدول عن زوجيني نفسك إلى بيعيني نفسك أو هبي لي بأدون من
الشناعة في أعيريني نفسك **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به وشنع عليهم لأجله
القول بأن الشهادة ليست بشرط في النكاح وقد وافق داود في ذلك ومالك إذا لم يتواطؤوا
بالكتمان صح النكاح وإن لم تحضر الشهود وباقي الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطاً والحجة
لقولنا إجماع الطائفة وأيضاً فإن الله تعالى أمر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشرط الشهادة
ولو كانت شرطاً لذكرت على أن أبا حنيفة عنده أن كل زيادة في القرآن يوجب النسخ فلو زادت الشهادة
لكان ذلك نسخاً للكتاب والكتاب لا ينسخ بأخبار الآحاد ومما يمكن أن تعارض المخالف به ما رووه
عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله عليه السلام إن النساء عندكم عوان أخذتموهن بأمانة الله

واستحللتم فروجهن بكلمة الله وليس ههنا كلام يستباح به فرج المرأة غير قول المزوج قد زوجت
وقول المتزوج قد تزوجت وظاهر هذا الكلام يقتضي أن الاستباحة حصلت بهذا الكلام لا بشرط
زائد من شهادة ولا غيرها فإن قيل إنما أراد بكلمة الله قوله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم وما جرى
مجراه من الألفاظ المبيحة للعقد على النساء قلنا تحليل الفروج لم يحصل بهذا القول ولو كان
حاصلاً به لاستغني عن العقد والإيجاب والقبول في الإباحة وإنما آيات القرآن أستفيد منها
الإذن فيما يقع به التحليل والإباحة وهو العقد والإيجاب والقبول فإن احتجوا بما يروونه عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل فالجواب عنه أن هذا خبر
واحد وهو مع ذلك مطعون في طريقه والزهري قد أنكره ومدار روايته عليه وفي تضعيفه وجوه كثيرة
لا يطول بذكرها ومع ذلك فإن النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه وليس هو بأن يحمل
على نفي الصحة والإجزاء بأولى منا إذا حملناه على نفي الفضل والكمال وأجريناه مجرى قوله عليه السلام
لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج **مسألة** ومما يظن
انفراد الإمامية به وما انفردت به جواز عقد المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير
ولي وهذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة ويقول إن المرأة إذا عقدت وحطت من المهر كان للأب
الولاية عليها في بضعها ولها أن تزوج نفسها وليس لوليها الاعتراض عليها إلا إذا وضعت
نفسها في غير كفو وقال أبو يوسف ومحمد يفتقر النكاح إلى الولي لكنه ليس بشرط فيه فإذا
زوجت المرأة نفسها فعلى الولي إجازة ذلك وقال مالك المرأة المقبحة الدنية لا يفتقر نكاحها
إلى الولي ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقرت إلى الولي وقال داود إن كانت بكراً افتقر نكاحها
إلى الولي وإن كانت ثيباً لم يفتقر دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة قوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فأضاف عقد النكاح إليها والظاهر أنها تتولاه
وأيضاً قوله تعالى فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا فأضاف تعالى التراجع وهو عقد
مستقبل إليهما والظاهر أنهما يتوليانه وأيضاً قوله تعالى فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم
فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف فأباح فعلها في نفسها من غير اشتراط الولي ولا يجوز
أن يحمل ذلك على اشتراط المعروف على تزويج الولي لها وذلك أنه تعالى إنما رفع الجناح عنها
في فعلها نفسها بالمعروف وعقد الولي عليها لا يكون فعلاً منها في نفسها وأيضاً فقوله
تعالى فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف فأضاف العقد إليهن
ونهى الأولياء عن منعهن والظاهر أنهن يتولينه ويمكن أن يعارض المخالف أيضاً بما يرويه
ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ليس للولي مع الثيب أمر وأيضاً ما رواه
ابن عباس عنه صلوات الله عليه وآله أنه قال الأيم أحق بنفسها من وليها فمن خالفنا في هذه
المسألة يذهب إلى أن وليها أحق بها من نفسها وأيضاً ما روي من أن النبي صلى الله عليه وآله

خطب إلى أم سلمة رضي الله عنها فقالت له ليس أحد من أوليائي حاضراً فقال عليه السلام ليس أحد
من أوليائك حاضر أو غائب إلا ويرضى بي ثم قال لعمر بن أبي سلمة وكان صغيراً قم فزوجها
فزوجها النبي عليه السلام بغير ولي فإن احتج المخالف بما روي عنه عليه السلام من قوله
أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فالجواب عنه أن هذا الخبر مطعون
عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب ويمكن حمله إذا كان صحيحاً على الأمة إذا تزوجت بغير
إذن مولاها فإن لفظة الولي والمولى بمعنى واحد في اللغة وقد ورد في بعض الروايات في هذا
الخبر أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فإن قيل في الخبر ما يمنع من حمله على الأمة فإن دخل
بها فلها مهر مثلها بما استحل من فرجها والمهر لا يكون للأمة بل للمولى قلنا يجوز أن يضاف
إليها وإن كانت لا تملك للعلقة التي بينه وبينها وإن كانت ملكاً للمولى كما قال عليه السلام من باع عبداً
وله مال فأضاف المال إلى العبد وإن كان للمولى وليس لهم أن يحتجوا بما يروى من أنه لا نكاح
إلا بولي لأن المرأة إذا زوجت نفسها فذلك نكاح بولي لأن الولي هو الذي يملك الولاية للعقد
ومن ادعى أن لفظة ولي لا تقع إلا على ذكر مبتعد لأنها تقع على الذكر والأنثى فيقال رجل ولي
وامرأة ولية كما يقال فيهما وصي **مسألة** ومما انفردت به الإمامية أن للجد ولاية
من قبل الأب على الصغيرة ويجري مجرى ولاية الأب عليها وإذا حضر أب وجد فاختار كل واحد منهما رجلاً
لنكاحها كان اختيار الجد المقدم على اختيار الأب فإن سبق الأب إلى العقد لم يكن للجد اعتراض
عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه إجماع الطائفة ويمكن أن يكون الوجه في ذلك أن الجد
قد كانت له ولاية على الأب لما كان صغيراً ولم يكن للأب ولاية على الجد قط **مسألة**
ومما ظن أن الإمامية تنفرد به وله تحقيق يخرج به من ذلك أن الرجل إذا تزوج امرأة على صداق بعينه
بينهما وقدم منه إليها شيئاً ودخل بها فإنه لا شيء للمرأة سوى ما قبضته وليس لها أن تطالب
عليه وهذا التوهم علينا لأن المهر المتقرر الذي ينعقد به النكاح بينهما متى دخل بها نقد وجب
كاملاً وإذا كانت قد قبضت بعضه فلها أن تطالب بالباقي إلا أنه ليس لها أن تمنع نفسها حتى توفى
المهر وإن كان ذلك لها قبل الدخول والأخبار الواردة في كتب أصحابنا التي أوهمت ما ذكرناه
محمولة على أحد أمرين أحدهما ما ذكرناه من أنه لا شيء يبقى لها يجوز أن تمنع نفسها حتى تستوفيه
والأمر الآخر أن تكون المرأة ما قدرت لنفسها مع زوجها مهراً ودفع الزوج إليها شيئاً وقبضته
ومكنته من الدخول فلا شيء لها بعد ذلك لأنها لو لم ترض بما قبضت لما مكنت من الدخول فهذا هو
الوجه في المسألة **مسألة** ومما يظن قبل الاختبار أن الإمامية تنفرد به القول بأنه
ليس للأب أن يزوج بنته البكر البالغة إلا بإذنها وأبو حنيفة يوافق في ذلك وقال مالك والشافعي
للأب أن يزوجها بغير إذنها وقال الليث بن سعد لا يزوجها بغير رضاها إلا الأب وحده دون
الجد وغيره وقال الشافعي ويزوجها الجد أيضاً بغير إذنها دليلنا الإجماع المتردد ومما يجوز أن يعارض

المخالفون به ما يروونه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله لا تنكح اليتيمة الا باذنها فان
سكتت فهو اذنها وان ابت فلا جواز عليها والمراد باليتيمة هاهنا البكر البالغة لوقوع الاتفاق
على السكوت لا يكون اذنا من غيرها والصغيرة لا اعتبار باذنها فان قيل المراد باليتيمة في الخبر
التي لا اب لها فمن زوجها غير الاب قلنا لا تسمى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت اباها لقوله عليه السلام
لا يتم بعد حلم وانما تسمى يتيمة لانفرادها عن الازواج قال الشاعر ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل
اليتامى فسماهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهن عن الازواج وبعد فاذا كانت اليتيمة من لا اب
لها فينبغي ان لا يزوجها من لا اب لها حاجتها بلا اذنها بموجب الخبر وقد اجاز الشافعي تزويج الجد لها
بغير اذنها واذا امتنع الخبر من ذلك في الجد منع في الاب لان احدا من الامة لم يفصل بين الامرين
وايضا ما روي عنه عليه السلام من قوله الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستامر في نفسها واذنها
اذنها صماتها **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به وكان فيه موافق القول بانه
لا حد لاقل الصداق وانه يجوز بالقليل والكثير والشافعي يقول بذلك وقال مالك وابو حنيفة اقل
الصداق ما تقطع فيه اليد والذي تقطع فيه اليد عند مالك ثلثة دراهم وعند ابي حنيفة عشرة
دراهم فان اصدقها اقل من عشرة دراهم كمل لها عشرة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند زفر
يسقط المسمى ويجب لها مهر المثل وقال النخعي اقل الصداق اربعون درهما وقال سعيد بن جبير
خمسون درهما دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن وقوله عز وجل في موضع
آخر فاتوهن اجورهن والقليل يقع عليه الاسم كالكثير فيجب اجزاؤه ومما يعارضون به ما يروونه
عنه عليه السلام من استحل بدرهمين فقد استحل وقوله لا جناح على امرئ اصدق امراة صداقا
قليلا كان او كثيرا **مسألة** ومما يجري مجرى المسألة المتقدمة قول الامامية انه
يجوز ان يكون المهر تعليم شيء من القرآن والشافعي يوافق في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون فيه
والحجة اجماع الطائفة وايضا فقد بينا ان الصداق يجوز ان يكون قليل المنفعة وكثيرها والتعليم
له قيمة فهو نفع وان قل ويعارضون بما يروونه من ان امراة جاءت الى النبي صلى الله عليه وآله
ووهبت نفسها له فقال عليه السلام ما لي في النساء من حاجة فقام رجل من اصحابه فقال زوجنيها
يا رسول الله فقال عليه السلام امعك شيء فقال لا الا ان قال امعك شيء من القرآن فقال نعم
فقال عليه السلام زوجتكها بما معك من القرآن والمعنى لتعلمها شيئا مما معك من القرآن
فان قيل اراد زوجتك لفضيلتك بما معك من القرآن قلنا يبطل ذلك من وجهين احدهما
انه عليه السلام لم يطلب في الحال الشرف والفضل وانما طلب ما يكون مهرا وكلامه عليه السلام
لا يليق الا بالمهر والاخر انه قال زوجتك بما معك وهذه الباء تقتضي البدل والعوض ولو اراد
الفضيلة لقال لما معك من القرآن **مسألة** ومما انفردت به الامامية انه لا يتجاوز
المهر خمس مائة درهم جيادا قيمتها خمسون دينارا فما زاد على ذلك رد الى هذه السنة وباقي الفقهاء

يخالفون في ذلك والحجة بعد اجماع الطائفة ان قولنا مهر تتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على
ان الاحكام الشرعية تتبع ما قلناه اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على انه يكون مهرا
ولا دليل شرعيا فيجب نفي الزيادة **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان
للرجل ان يجمع بين اكثر من اربع في عقد المتعة وانه لا حد في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
والحجة فيه اجماع الطائفة ويبنى ذلك على القول باباحة المتعة فنقول كل من اباح نكاح المتعة
جوز الجمع بين اكثر من اربع في هذا النكاح فالتفرقة بين المسألتين خلاف اجماع المسلمين ويمكن ان
يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة ويشق التزام ذلك فيما لا حصر له من
العدد فخص بعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها فجاز ان لا ينحصر عدد من يجمع في هذا
العقد **مسألة** ومما شنع به على الامامية ونسبت الى التفرد به وقد وافقها
فيه غيرها القول باباحة وطء النساء في غير فروجهن المعتادة للوطء وأكثر الفقهاء يحظرون
ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك انه قال ما ادركت احدا اقتدي به في ديني
يشك في ان وطء المراة في دبرها حلال ثم قرأ نساؤكم حرث لكم الاية وقال الطحاوي في
كتابه هذا حكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن النبي صلى الله
عليه وآله في تحريمه ولا تحليله شيء والقياس انه حلال والحجة في اباحة ذلك اجماع الطائفة
وايضا قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم ومعنى انى شئتم كيف شئتم
وفي اي موضع آثرتم ولا يجوز حمل لفظة انى هاهنا على الوقت لان لفظة انى تختص الاماكن
وقلما تستعمل في الاوقات واللفظة المختصة بالوقت ايان شئت ولا فرق بين قولهم الق زيدا انى
كان واين كان في عموم الاماكن على انا لو سلمنا ان الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الامرين معا
من الاوقات والاماكن فاما من ادعى ان المراد بذلك اباحة وطء المراة من جهة دبرها في قبلها خلافا
لما كرهه اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهر الكلام بغير دليل والظاهر متناول لما قالوه
ولما قلناه فاما الطعن على هذه الدلالة بان الحرث لا يكون الا حيث النسل وقد سمى الله تعالى النساء
حرثا فيجب ان لا يكون الوطء الا حيث يكون النسل فليس بشيء لان النساء وان كن لنا حرثا فقد ابيح لنا
وطؤهن بلا خلاف في غير موضع الحرث كالوطء دون الفرج وما اشبهه ولو كان ذكر الحرث يقتضي
ما ذكروه لنافى ان يقول لنا نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم من قبل او دبر وقد
علمنا ان ذلك صحيح غير متناف ولا يمكن الاستدلال على اباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها
من قوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم
عادون وقالوا لا يجوز ان يمنعوا الى التعويض عن الذكران بالازواج الا وقد اباح منهن من الوطء
مثل ما يلتمس من الذكران وكذلك قالوا في قوله تعالى هؤلاء بناتي هن اطهر لكم وان القول
يقتضي ان في بناته المعنى المطلوب من الذكران وذلك انه لا حجة في هذا الضرب من الكلام لانه غير

مستغنين بذلهم باتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطي النساء وان كان في الفروج
المعهودة لاشتراك الامرين في الاستمتاع واللذة وقد يغني الشيء عن غيره وان لم يشاركه في
جميع صفاته اذا اشترك في الامر المقصود ولو صرح بما قلناه حتى يقول أتأتون الذكران
من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم من الوطي في القبل لكان صحيحا لانه
عوض ومغن عما يلتمس من الذكران

كتاب الطلاق

مسألة

ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق لا يقع مشروطا وان وجد شرطه وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا الى وقوع الطلاق عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به والدليل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطائفة ان تعليق الطلاق بالشرط غير مشروع والمشروع في كيفية الطلاق
غيره فيجب ان لا يتعلق به حكم الفرقة لان الفرقة حكم شرعي والشرع هو الطريق اليه واذا انتفى
الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي فان قيل وما الدليل على ان الطلاق المشروط غير مشروع
قلنا لا شبهة في ان الله تعالى ما شرع لمريد الطلاق ان يعلقه بشرط ربما حصل ذلك و
ربما لم يحصل وهو من ثبوته وفقده على غرر وكيف يشرع لقاصد الى امر فعل ما لا يطابق غرضه
وما يجوز معه ان لا يحصل مراده وانما شرع له ان يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي
لا جماع فيه وان يقول انت طالق وهذا مما لا يخفى على منصف بل على ان ثبوت الزوجية متيقن
لا ينتقل عنه الى التحريم الا بيقين ولا يقين في الطلاق المشروط **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق متى فقد لم يقع الطلاق
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم الى قوله فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فامر
بالاشهاد وظاهر الامر في عرف الشرع يقتضي الوجوب فليس لهم ان يحملوا ذلك ها هنا
على الاستحباب ولا يحملوا قوله تعالى واشهدوا من ان يكون راجعا الى الطلاق كانه قال اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او ان يكون راجعا الى الفرقة او الى الرجعة
التي عبر تعالى عنها بالامساك ولا يجوز ان يرجع ذلك الى الفرقة لانها ليست ها هنا
شيئا يوقع ويفعل انما هو العدول عن الرجعة وانما يكون مفارقا لها بالا يراجعها فتبين
بالطلاق السابق على ان احدا لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة وظاهر الامر يقتضي الوجوب
ولا يجوز ان يرجع الامر بالشهادة الى الرجعة لان احدا لا يوجب فيها الاشهاد وانما هو
مستحب فيها فثبت ان الامر بالاشهاد راجع الى الطلاق فان قيل كيف يرجع الى
الطلاق مع بعد ما بينهما قلنا اذا لم يلق الا بالطلاق وجب عوده اليه مع بعده وقربه فان قيل

اي فرق بينكم في حملكم هذا الشرط على الطلاق وهو بعيد منه في اللفظ وذلك مجاز وعدول
عن الحقيقة وبيننا اذا حملنا الامر بالاشهاد ها هنا على الاستحباب ليعود الى الرجعة القريبة
منه في ترتيب الكلام قلنا حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع
بلا دليل ورد الشرط الى ما بعد عنه اذا لم يلق بما قرب ليس بعدول عن حقيقة ولا استعمال توسع
وتجوز والقرآن والخطاب كله مملو من ذلك قال الله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا
لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه والتسبيح وهو متأخر في اللفظ لا يليق الا بالله
تعالى دون رسوله عليه السلام **مسألة** ومما انفردت الامامية به ان الطلاق لا يقع الا
بلفظ واحد وهو قوله انت طالق ولا يقع بفارقتك وسرحتك ولا باعتدي وحبلك على غاربك
وخلية وبرية وبتلة وبتة وكل لفظ عدا ما ذكرناه واختلف الفقهاء في الفاظ الطلاق فقال
ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما تضمن الطلاق خاصة والباقي كنايات لا يقع الطلاق مع النية
وقال الشافعي صريح الطلاق ثلثة الفاظ الطلاق والفراق والسراح وباقي الالفاظ كنايات
لا يقع الطلاق بها الا مع مقارنة النية لها ويقع من ذلك ما ينويه وقسم الكنايات الى قسمين
ظاهرة نحو قوله خلية وبرية وبتة وبائن وبتلة وحرام والكنايات الباطنة نحو قوله
اعتدي واستبرئي رحمك وتقنعي وحبلك على غاربك وقال مالك الكنايات الظاهرة اذا لم ينو
بها شيئا وقع الطلاق الثلث فان نوى واحدة او اثنتين فان كانت المراة غير مدخول بها
كان على ما نواه وان كانت مدخولا بها وقعت الثلث على كل حال واما الكنايات الباطنة
فقال في كلمتين منها وهو قوله اعتدي واستبرئي رحمك ان لم ينو بها شيئا وقعت تطليقة
رجعية وان نوى شيئا كان على ما نواه ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من
صريح الطلاق والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت
الا بادلة الشرع ولا خلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها وما عداها من الالفاظ لم يقم دليل
على وقوعه بها فيجب نفي وقوعه لان الحكم الشرعي لا بد من نفيه اذا انتفى الطريق اليه و
تضمنت الفاظ القرآن كلها وارده بلفظ الطلاق مثل قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء وما اشبه ذلك وطلقتم مشتق من لفظ الطلاق دون غيره من الالفاظ فينبغي ان لا
يتعلق الحكم الا بهذه اللفظة فان قيل معنى طلقتم فارقتم والفراق قد يكون بالفاظ
مختلفة قلنا هذا خلاف الظاهر لان لفظة طلقتم مشتق من حروف فيه طاء ولام وقاف
كما ان لفظ ضرب مشتق من حروف فيه ضاد وراء وباء ومن فعل ما فيه معنى الضرب لا يقال ضرب
وكذلك لا يقال فيمن فعل ما فيه معنى الطلاق طلق فان قيل لفظة الطلاق شرعية قلنا
معاذ الله هذه لفظة لغوية معروفة في خطاب اهل اللغة وانما يتبعها احكام شرعية لا تعرف
في اللغة **مسألة** ومما انفردت الامامية به اعتبارهم في اللفظ بالطلاق النية

أن المتلفظ به إذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون إلى أن ألفاظ الطلاق الصريحة لا تفتقر إلى النية وإنما تفتقر إلى النية كنايات الطلاق والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي ولا تثبت الأحكام الشرعية إلا بأدلة شرعية وقد علمنا أنه إذا تلفظ بالطلاق ونواه فإن الفرقة الشرعية تحصل بلا خلاف بين الأمة وليس كذلك إذا لم ينو ولا دليل من إجماع ولا غيره يقتضي حصول الفرقة من غير نية فإن ذكروا في ذلك أخبارا يروونها فكلها أخبار آحاد لا توجب علما ولا عملا وهي معارضة بأخبار نرويها بالشيعة تتضمن أن الطلاق بغير نية لا حكم له ولا تأثير ومما يمكن أن يعارضوا به ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الأعمال بالنيات وإنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى والمراد أن الأحكام إنما تثبت للأعمال في الشريعة بالنيات لأن من المعلوم أن النيات لا تدخل العمل في أن يكون عملا وإذا كانت الفرقة بين الزوجين من أحكام الطلاق الصحيح وقد نفى النبي صلى الله عليه وآله الأحكام الشرعية عما لم يصاحبه النية من الأعمال وجب أن لا يقع طلاق لا نية معه وبمثل هذه الطريقة نعلم أن طلاق المكره لا يقع فإن الشافعي ومالكا والأوزاعي يوافقونا في أنه لا يقع وإنما خالف فيه أبو حنيفة وأصحابه لأنا إذا كنا قد دللنا على أن الطلاق يفتقر إلى النية والاختيار والمكره لا نية له في الطلاق وإنما أكره على لفظه فيجب أن لا يقع طلاقه ويمكن أن يعارضوا أيضا على ما ذكرناه بما رووه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وإنما المراد إذ لا محالة أحكام هذه الأمور المتعلقة بها فإن قيل المراد به رفع الإثم قلنا نحمله على الأمرين لأنه لا تنافي بينهما وأيضا بما روته عائشة من أن النبي عليه السلام قال لا طلاق ولا عتاق في إغلاق وفسر أبو عبيد القاسم بن سلام الإغلاق هاهنا الإكراه وبمثل ما ذكرناه أيضا نعلم أن طلاق السكران غير واقع ووافقنا في ذلك ربيعة والليث ابن سعد وداود وخالفنا باقي الفقهاء وقالوا إن طلاق السكران يقع وإنما قلنا إن أدلتنا تتناول السكران لأن السكران لا قصد له ولا إيثار وقد بينا أن الطلاق يفتقر إلى الإيثار والاختيار وعلى سبيل ما ذكرناه نعتمد في أن طلاق الغضبان الذي لا يملك اختياره لا يقع وإن خالفنا باقي الفقهاء وإن استدلوا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق والهزل ما لا نية فيه وقد جعله النبي عليه السلام في الطلاق مثل الجد قلنا هذا أيضا خبر واحد وقد دللنا على أن أخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة ثم نقول إذا سلمناه أن الهزل ليس هو الذي لا يقصد ولا يعتقد ولا نية لصاحبه وإنما هو الفعل الذي ليس الغرض فيه صحيحا موافقا للحكمة فإن اللاعب بالشطرنج وما جرى مجراها لاه لاغ غير جاد وإن كان ناويا قاصدا من حيث كان غرضه غير حكمي فكأنه أراد أن المطلق [illegible] بالطلاق الذي قصده ونواه إذا كان هازلا من لا يختار رضاه فإن الطلاق يقع

ويكون في حكم الجد في الوقوع واللزوم وإن كان هزلا من حيث فقد الغرض الحكمي فإن قيل فيجب إذا سمعنا متلفظا بالطلاق على الشرائط التي تعتبرونها إذا ادعى أنه لم ينو الطلاق أن نصدقه قلنا كذلك نقول فإن كان صادقا فيما قال فلا تبعة عليه وإن كان كاذبا في نفي النية فقد أثم وحرج وعلى الظاهر أنه لم يطلق كما لو طلق سرا من كل أحد ولم يوقف على ما سواه فإنه يكون مطلقا فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الظاهر غير مطلق فإن قيل فما تقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات ولم يدر هل نوى أم لم ينو قلنا إذا سمعناه تلفظ بالطلاق ولا إكراه ولا أمارة تنفي الاختيار فالظاهر أنه وقع عن إيثار ونية وإنما نخرج عن هذا الظاهر إذا قال لنا ما نويت الطلاق وأنكر النية وادعاها فأما إذا مات عقيب القول فهو مطلق على الظاهر محكوم عليه في الشريعة بالفرقة

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الطلاق في الحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى وقوعه إلا ابن علية فإنه روي عنه أن الطلاق في الحيض لا يقع والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أنه لا خلاف في أن الطلاق في الحيض بدعة ومعصية وإن اختلف في وقوعه ولأن الله تعالى قال فطلقوهن لعدتهن وفسر ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه وإذا ثبت أن الطلاق في الحيض بدعة ومخالف لما أمر الله تعالى به من إيقاع الطلاق وجب أن لا يقع لأنا قد بينا أن النهي بالعرف الشرعي يقتضي الفساد وعدم الإجزاء وأيضا فإن الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا سبيل إلى إثبات الأحكام الشرعية إلا بأدلة شرعية وقد ثبت بإجماع أنه إذا طلق في طهر مع باقي الشرائط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في طلاق الحيض فيجب نفي وقوعه ويمكن أن نورد عليهم على سبيل المعارضة ما يروونه من أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فرد ما عليه ولم يره شيئا وهذا صريح في عدم وقوعه وتأثيره فإن قالوا المراد به لم يره إثما ولم يره طلاقا بائنا قلنا الظاهر من لفظة شيء مع النفي عدم التأثير في كلها ولو أراد ما ذكرتم لعدل عن هذه العبارة إلى أن يقول لم يره إثما أو بائنا على أنا نحمل ذلك على ما قلتم وعلى ما قلنا لأن اللفظ إذا احتمل الكل حمل على جميعه ويعارض أيضا بما يروونه من أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فقال النبي عليه السلام لعمر أبيه مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها إن شاء وأمر النبي عليه السلام ظاهره الوجوب وإذا أمر بالمراجعة وأوجبها دل على أن الطلاق لم يقع فإن قيل إذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فأي معنى لقوله مره فليراجعها والرجعة لا تكون إلا بعد طلاق سبق قلنا معنى فليراجعها ضمها أي يردها إلى منزله ولا يفارقها فإن ابن عمر كان فارقها واعتزلها لما طلقها في الحيض وظن أن طلاقه واقع فأخبره النبي عليه السلام بأن قوله غير مؤثر ولأن الطلاق في

لم يقع وأمره بالعود إلى ما كان عليه وقد يقول أحدنا لمن تلفظ بما ظن أنه طلاق واقع وليس هو على
الحقيقة كذلك رُدّ زوجتك إليك وراجعها ولا تفارقها وليس هناك طلاق واقع فإن قيل
أي فرق بين تركم ظاهر قوله فليراجعها الذي لا يفيد إلا الرجعة بعد الطلاق وبين تركنا
ظاهر الإيجاب في قوله مره فليراجعها وحملنا ذلك على الاستحباب ليسلم ظاهر لفظ الرجعة
قلنا الفرق بين الأمرين أن ظاهر الأمر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس
ظاهر لفظه يرجع يقتضي وقوع الطلاق قبلها لأنا قد بينا أنه قد يقال لمن لم يطلق وأخرج
امرأته واعتزلها طلقتها أنه طلق ردها وراجعها وأعدها وذلك حقيقة غير مجاز مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الطلاق الثلث بلفظ واحد لا يقع وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك وقد روي أن ابن عباس وطاوس يذهبان إلى ما تقوله الإمامية وحكى الطحاوي في كتاب
الاختلاف أن الحجاج بن أرطاة كان يقول ليس الطلاق الثلث بشيء وحكى في هذا الكتاب
عن محمد بن إسحق أن الطلاق الثلث يرد إلى واحدة دليلنا بعد الإجماع المتردد أن يدل على
أن المشروع في الطلاق إيقاعه متفرقاً وقد وافقنا مالك وأبو حنيفة على أن الطلاق الثلث
في الحال الواحدة محرم مخالف للسنة إلا أنهما يذهبان مع ذلك إلى وقوعه وذهب الشافعي
إلى أن الطلاق الثلث في الحال الواحدة غير محرم والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه قوله
تعالى الطلاق مرتان ولم يرد بذلك الخبر لأنه لو أراده لكان كذباً وإنما أراد الأمر فكأنه
قال طلقوا مرتين وجرى مجرى قوله تعالى ومن دخله كان آمناً والمراد يجب أن تؤمنوه والمرتان
لا تكونان إلا واحدة بعد أخرى ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقاً مرتين كما أن من
أعطى درهمين دفعة واحدة لم يعطهما مرتين فإن قيل العدد إذا ذكر عقيب الاسم
لم يقتض التفريق مثاله إذا قال له علي مائة درهم مرتان وإذا ذكر العدد عقيب فعل
اقتضى التفريق مثاله ادخل الدار مرتين أو ضربت مرتين والعدد في الآية عقيب اسم لا فعل
قلنا قد بينا أن قوله تعالى الطلاق مرتان معناه طلقوا مرتين والعدد مذكور عقيب
فعل لا اسم فإن قيل إذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين أن يكون في طهر واحد
أو طهرين وأنتم لا تجيزون تفريقه في طهر واحد قلنا إذا ثبت وجوب التفريق فكل
من أوجبه يذهب إلى أنه لا يكون إلا في طهرين فإن قيل فإذا كان الثلث لا يقع فأي
معنى لقوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً وإنما المراد أنك إذا خالفت
السنة في الطلاق وجمعت بين الثلث وتعديت ما حده الله لم تأمن أن تتوق نفسك
إلى المراجعة ولا تمكن منها قلنا قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً
محتمل غير مبين فمن أين لكم أنه أراد ما ذكرتم والظاهر غير دال على ما هو الأمر الذي يحدثه
الله تعالى والأشبه بالظاهر أن يكون ذلك الأمر الذي يحدثه الله تعالى متعلقاً بتعدي حدود الله

لأنه تعالى قال تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري
لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً والأشبه أن يكون المراد لا تدري ما يحدثه الله تعالى من عقاب
يعجله في الدنيا على تعدي حدوده وهذا أشبه مما ذكروه وأقل الأحوال أن يكون الكلام
محتملاً فسقط تعلقهم وقد قيل إن قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً
متعلق بالنهي عن إخراجهن من بيوتهن لئلا يبدو له في المراجعة وهذا أيضاً مما يحتمله الكلام
فمن أين لهم أن المراد ما ذكروه وقد تعلقوا في أن الطلاق الثلث في حالة واحدة ليس ببدعة
بما رواه سهل بن سعد الساعدي قال لاعن رسول الله صلى الله عليه وآله بين العجلاني و
زوجته فلما تلاعنا قال إن وجدت أن أمسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلثاً فقال النبي عليه السلم
لا سبيل لك عليها وموضع الاستدلال منه أن العجلاني كان قد طلق في وقت لم يكن له أن يطلق
فيه فطلق ثلثاً فبين له النبي عليه السلم حكم الوقت وأنه ليس له أن يطلق فيه ولم يبين حكم العدد
ولو كان ذلك العدد محرماً وبدعة لبينه والجواب أنه لا دلالة للشافعي في هذا الخبر
لأن الفرقة بلعان الزوج قد كانت واقعة عنده وإنما تلفظ بالطلاق الثلث بعد ما بانت منه
ولم يكن لقوله حكم فإن قال فهلا أنكر النبي عليه السلم على العجلاني التلفظ بالثلث في وقت واحد
قلنا فهلا أنكر النبي عليه السلم عليه اعتقاده أن طلاقه قد يؤثر بعد اللعان والعذر في ترك
إنكار هذا هو العذر في ترك إنكار ذاك على أن خبر العجلاني وما أشبهه من الأخبار خبر واحد
وقد بينا أن أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً وهو معارض بأخبار كثيرة تتضمن أن إيقاع
التطليقات الثلث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فإن احتج من يذهب إلى أن الطلاق
الثلث يقع وإن كان بدعة بما روي في حديث ابن عمر من أنه قال للنبي عليه السلم أرأيت لو طلقتها
ثلثاً فقال إذا عصيت ربك وبانت منك امرأتك فالذي يبطل ذلك أنه لا تصريح في قوله أرأيت
لو طلقتها ثلثاً بأني كنت أفعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة ويجوز أن يكون مراده أني لو طلقتها
ثلثاً في ثلثة أطهار يتخللها المراجعة ولا شبهة في أن من طلق امرأته ثلثاً في ثلثة أطهار أن
يسمى مطلقاً ثلثاً فإذا قيل فلا فائدة على هذا الوجه في قوله عليه السلم إذا عصيت ربك وبانت
منك امرأتك قلنا يحتمل ذكر المعصية أمرين أحدهما أن يكون النبي عليه السلم كان يعلم
من زوجة ابن عمر خيراً وبراً يقتضيان المعصية بفراقها والأمر الآخر أنه مكروه للزوج
أن يخرج نفسه من التمكن من مراجعة المرأة لأنه لا يدري كيف يتقلب قلبه وربما دعته الدواعي
القوية إلى مراجعتها فإذا أخرج أمرها من يده ربما هم بالمعصية ومن أبان زوجته بالتطليقات
الثلث في الأطهار الثلثة والمراجعة في خلال ذلك فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح
زوجاً غيره ووجه كراهية ذلك له ما ذكرناه وجواب ثان في تأويل الخبر وهو
أن يحمل قوله عليه السلم بانت زوجتك على أنها إذا خرجت من العدة بانت فإن المطلق ثلثاً

أو طهر واحد تقع منه تطليقة واحدة على الصحيح من مذهبنا فإذا طلقها بكلمة واحدة ثلثاً وخرجت
من العدة بانت منه وإنما عصى ربه لأنه ابتدع بالجمع بين التطليقات الثلث في الحالة الواحدة فإن تعلقوا
بما رووه من أن عبد الرحمن طلق امرأته تماضر ثلثاً فجوابهم أنه يجوز أن يكون طلقها في أطهار
ثلثة مع مراجعة تخللت وليس في ظاهر الخبر أنه طلقها بلفظ واحد وفي حالة واحدة وهذه الطريقة
التي سلكناها يمكن أن ننصر في جميع أخبارهم التي يتعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد تكلمنا
[...] الكلام على ذلك كله وبحثناه فلا معنى للتطويل بذكر جميع الأخبار على أن لمخالفنا معارضة
بأخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي أن الطلاق الثلث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين أنه
قال حدثني من لا أتهم أن ابن عمر طلق امرأته ثلثاً وهي حائض فأمره النبي عليه السلم بأن يراجعها
ومنها ما رواه الحسن قال أتي عمر برجل قد طلق امرأته ثلثاً بفم واحد فردها عليه ثم أتي بعد ذلك
برجل آخر طلق امرأته ثلثاً بفم واحد فأبانها منه فقيل له إنك بالأمس رددتها عليه فقال خشيت أن
يتتابع فيه السكران والغيران وروي عن ابن عباس أنه كان يقول إن الطلاق كان على عهد رسول الله
صلى الله عليه وآله وعهد أبي بكر وصدر من إمارة عمر طلاق الثلث واحدة ثم جعلها عمر بعد ذلك
ثلثاً وروى عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثاً في مجلس واحد فحزن
عليها حزناً شديداً فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله كيف طلقتها فقال طلقتها ثلثاً قال في مجلس
واحد قال نعم قال عليه السلم إنما تلك واحدة فارجعها إن شئت قال فرجعها والأخبار المعارضة
[...] أكثر من أن تحصى **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن الطلاق
بعد الطلاق وإن كان في طهر أو طهر واحد لا يقع إلا بعد تخلل المراجعة خلاف جماع الفقهاء كلهم نحا
يقولون في ذلك لأن أبا حنيفة إن جعل ذلك بدعة فإنه يذهب إلى وقوعه ولزومه والحجة لنا بعد
إجماع الطائفة أنا قد دللنا على إيقاع الطلاق بعد الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف السنة
وقد بينا أن التحريم في الشرع يتبعه الفساد ونفي الأحكام الشرعية وأيضاً فإن من طلق على
الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه وأثر ومن أتبع الطلاق الطلاق من غير مراجعة لا إجماع عليه
ولا دليل على وقوع طلاقه فيجب أن نحكم بنفيه فإن **قيل** كيف تذهبون إلى أن المطلق ثلثاً
بلفظ واحد تقع من طلاقه واحدة وهو مبتدع مخالف للسنة وعندكم أن البدعة لا يلحقها حكم
شرعي **قلنا** أما البدع من جمع بين الثلث في ضمن قوله ثلثاً إلى قوله أنت طالق فألغينا من كلامه
ما فيه خلاف السنة وهو قوله ثلثاً وأسقطنا حكمه وأوجبنا وقوع تطليقة واحدة لأنه بقوله أنت
طالق متلفظ بلفظ الطلاق المسنون فيه فيجب إذا تكاملت باقي الشرائط أن تقع واحدة وجرى
ذلك مجرى أن يقول أنت طالق ثم يتبع ذلك بلفظ لا تأثير له مثل قوله وقام زيد ودخلت الدار و
علمنا أنه لو أتبع ذلك بشيء مما ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من أن يكون واقعاً لأن أتبعه بهذيان
لا حكم له فإن **قيل** لم يسن له أن يقول لها أنت طالق ثم يقول ثلثاً فيجب أن لا يقع طلاقه ثلثاً

ولم يسن له أن يقول لها أنت طالق ثم يتبعها ومع ذلك لو فعل خالف السنة ووقع طلاقه لأنا قد
بينا أنه ما خالف السنة فيما وقع به الطلاق وإنما خالفها في غيره [...] الطلاق باللفظ
الذي خولفت به السنة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية قولهم إن الطلاق
لا يقع إلا بالتعيين والتمييز فإذا قال الرجل لأربع نسوة إحداكن طالق فكلامه لغو لا حكم له في
الشريعة وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري وعثمان البتي والليث إذا لم ينو واحدة بعينها [...]
قال فإنه يختار أيتهن شاء فيوقع الطلاق عليها والباقيات نساؤه وقال مالك إذا لم ينو واحدة
بعينها طلقن عليه جميع نسائه وقال الشافعي إذا قال لامرأتيه إحداكما طالق ثلثاً منع منهما حتى
يبين فإن قال لم أرد هذه كان إقراراً منه بالأخرى والحجة لنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع
المذكور وأيضاً فإن الطلاق حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه مع التعيين ولا دليل على
وقوعه مع الجهالة فيجب نفي وقوعه وأيضاً فلا خلاف في أن المشروع في الطلاق تسمية المطلقة
والإشارة إليها بعينها ورفع الجهالة عنها وإذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشروع وقد بينا
أن الفساد تابع لما خالف الشرع ومذهب مالك أبعد من مذهب الجماعة لأنه إنما طلق واحدة وإن
كانت لا بعينها فكيف يطلق عليه جميع نسائه وقول غيره من الفقهاء في هذه المسألة أقرب إلى الصواب
مسألة ومما انفردت به الإمامية أن تعليق الطلاق بجزء من أجزاء المرأة أي جزء
كان لا يقع به طلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه [...] فإذا علق
الطلاق بما يعبر به عن جملة البدن مثل الرأس والجسد والبدن أو عن جزء شائع مثل ربعك
أو نصفك وقع الطلاق ولا يقع بما عدا ذلك وقال الشافعي إذا علقه بكل بعض مثل [...] مثل
يدك أو رجلك أو شعرك أو غير ذلك من الأبعاض وقع الطلاق ووافقه على ذلك ابن أبي ليلى وزفر
ومالك والليث وابن حي دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن تعليق الطلاق ببعضها
ليس من الألفاظ المشروعة في الطلاق فيجب أن لا يقع وأيضاً فإن الطلاق حكم شرعي وقد ثبت أنه
إذا علقه بها وكملت الشرائط وقع ولم يثبت أنه إذا علقه ببعضها وقع والحكم الشرعي يجب
نفيه بانتفاء دليل شرعي عليه ومما يمكن أن يستدل به قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم
النساء فجعل الطلاق واقعاً بما يتناوله اسم النساء واليد والرجل لا يتناولهما هذا الاسم
بغير شبهة وفرق أبي حنيفة بين الرقبة والرأس والفرج وبين اليد والرجل لأنهم يقولون
عنده كذا وكذا رأس من العبيد والإماء وكذا وكذا رقبة وكذا وكذا فرجاً غير صحيح لأن
جميع ما ذكروه مجاز واستعارة وكلامنا على الحقائق ولأن اليد قد يعبر بها أيضاً عن جميع
البدن لأنهم يروون عن النبي عليه السلم أنه قال على اليد ما أخذت حتى ترده ولو أراد به الجملة
وقال الله تعالى تبت يدا أبي لهب وتب وقال بما كسبت أيديكم وإنما أراد الجملة دون البعض

كتاب الظهار

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بأن الظهار لا يثبت حكمه إلا مع القصد والنية وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النية فيه ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران وأجازه باقي الفقهاء وكل شيء احتججنا به في أن النية معتبرة في الطلاق فهو حجة هاهنا فلا معنى لإعادته.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية أن الظهار لا يقع إلا على طهر لا جماع فيه بمحضر من شاهدين فمتى اختل شرط مما ذكرناه لم يقع ظهار وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن الظهار حكم شرعي وإنما يثبت في الموضع الذي يدل الشرع على ثبوته فيه وإذا وقع مقارنا للشروط التي ذكرناها فلا خلاف بين الأمة في لزوم حكمه وليس كذلك إذا اختل بعض هذه الشروط لأنه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشروط التي اعتبرناها فيجب نفي وقوعه.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطا بأي شرط كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا في هذه المسألة الحجة في المسألة التي تقدمتها بلا فصل ولا معنى للتكرار.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة ولا بد فيه من التعيين والتمييز إما بالإشارة أو التسمية فمن قال لنسائه إحداكن علي كظهر أمي لا حكم لقوله وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الإجماع المتردد أن الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق أنه يقع مع التعيين ولم يثبت أنه واقع مع الجهالة.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن الظهار لا يقع إلا بلفظة الظهر ولا يقوم مقامها تعليقه بجزء من أجزاء الأم أو عضو منها أي عضو كان وخالف باقي الفقهاء فقال أبو حنيفة وأصحابه إذا قال أنت علي كيد أمي أو كرأسها وذكر شيئا يحل له النظر إليه منها لم يكن مظاهرا وإن قال كبطنها أو فخذها وما أشبه ذلك كان مظاهرا لأنه يجري مجرى الظهر في أنه لا يحل له النظر إليه وقال ابن القاسم قياس قول مالك أنه يكون مظاهرا بكل شيء من الأم وقال الثوري والشافعي إذا قال أنت علي كرأس أمي أو كيدها فهو مظاهر لأن التلذذ بذلك منها محرم عليه والحجة لنا بعد إجماع الطائفة ما تقدم من أن الظهار حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه إذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي الأعضاء وأيضا فإن الظهار مشتق من لفظة الظهر فإذا علق باليد وما أشبهها بطل الاسم المشتق من الظهر ولم يجز أن يجزئه فإذا قيل علق باليد معنى الظهر قلنا الاتفاق في معنى التحريم لا يوجب أن يكون اليد ظهرا والاسم مشتق من الظهر دون غيره.

مسألة: ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن من ظاهر ثم جامع قبل أن يكفر لزمته كفارتان وقد وافق الإمامية في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي الفقهاء وأوجبوا كفارة واحدة دليلنا الإجماع المتردد واعتبار اليقين ببراءة الذمة فإن ذلك لا يحصل إلا مع الكفارتين دون الواحدة فإن قيل إذا كانت الكفارة إنما تلزم بالعود وهو إمساكها والمقام على استباحة التمتع بها دون الجماع بدلالة قوله من قبل أن يتماسا فالعود يلزم كفارة واحدة والجماع لا يوجب كفارة أخرى قلنا الواجب بحكم الظهار إذا وقع العود الكفارة فإذا جامع قبل أن يكفر لا يمتنع أن يلزمه كفارة أخرى عقوبة.

كتاب الإيلاء

ومما انفردت به الإمامية القول بأن الإيلاء لا يكون إلا باسم الله تعالى دون غيره ولو قال إن قربتك فلله علي صوم أو صلاة لم يكن موليا وقال أبو حنيفة وأبو يوسف إذا قال إن قربتك فلله علي صلاة لا يكون موليا وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي هو مول وإذا قال لله علي صوم كان موليا في قولهم جميعا والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن الإيلاء يتعلق بحكم شرعي وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي نتفق عليه ولم يدل دليل على ثبوت حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته.

مسألة: ومما انفردت الإمامية به أن الإيلاء لا يقع في حال الغضب الذي لا يضبط الإنسان معه نفسه ولا مع الإكراه ولا بد فيه من القصد وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وأنه لا يقع مع الغضب والإكراه.

مسألة: ومما ظن انفراد الإمامية به أن من حلف ألا يقرب زوجته وهي مرضع خوفا من أن تحمل فينقطع لبنها فيضر ذلك بولدها لا يكون موليا وخالف في ذلك باقي الفقهاء وروي عن الأوزاعي موافقة الإمامية وقال مالك لا يكون موليا لأنه أراد صلاح ولده ولم يرد بالامتناع من الجماع الإضرار بالمرأة والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن انعقاد الإيلاء حكم شرعي وقد ثبت انعقاده في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي فيجب نفيه بنفي الدليل الشرعي فإن احتجوا بعموم قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فالجواب أن العموم يخص بالدليل وبعد فالآية تقتضي وجوب التربص بعد الإيلاء ونحن نمنع من كون من قال للمرضعة لا أقربك في الرضاع موليا فالاسم لا يتناوله فإن قيل هذا يوجب ألا ينعقد الإيلاء في مصلحة للرجل أو لزوجته أو لولده على كل حال في غير الرضاع أيضا قلنا كذلك نقول وإليه نذهب.

مسائل اللعان

ومما كان الإمامية منفردة به فإن جمهور الفقهاء على خلافه القول بأن الرجل إذا قال لامرأته يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب اللعان بينهما وإنما يكون قاذفا والذي يوجب اللعان أن يقول رأيتك تزنين ويضيف الفاحشة منها إلى مشاهدته أو ينفي ولدا أو حملا وقد وافق مالك والليث في هذه الجملة والحجة لنا إجماع الطائفة وأيضا فإن اللعان يتعلق به أحكام شرعية فالطريق إلى إثباتها ما يوجبه أدلة الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق أنه يوجب اللعان ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب نفي إيجابه للعان.

مسألة: ومما انفردت الإمامية به أن من قذف امرأته وهي خرساء أو صماء لا تسمع شيئا فرق

بينهما وأثم عليه الحد ولم تحل له أبدا ولا لعان بينهما وخالف باقي الفقهاء فقال أبو حنيفة وأصحابه
إذا قذف الأخرس امرأته لم يحد ولم يلاعن وقال الأوزاعي إذا قذف امرأته وهي خرساء
لحق به ولدها ولا حد عليه ولا لعان وقال مالك والشافعي يلاعن الأخرس إذا قذف امرأته
بالإشارة دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وإنما وجبت الفرقة والحد على الزوج
إذا قذف امرأته وهي خرساء لأن الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان والملاعنة للخرساء
لا تصح وقول الأوزاعي أن الولد يلحق بمن قذف امرأته وهي خرساء صحيح لأن اللعان إذا لم
يصح وقوعه بينهما لخرس المرأة فالولد لاحق به وأما نفيه الحد عنه فغلط منه لأنه قاذف ولم
يبطل عنه الحد حكم اللعان فالحد لازم فيه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من لاعن زوجته وجحد ولدها ثم رجع بعد ذلك فأقر بالولد فإنه يضرب حد
المفتري ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد ويورث من هذا الولد إخوته من قبل
أمه ولا يورث منه إخوته من جهة أبيه ولست أعرف موافقا للإمامية من مخالفيها في هذه
المسألة والدليل على صحة هذا المذهب الإجماع المتردد وأيضا فإن الاحتياط فيه لأن إقراره
بالولد بعد نفيه يعلق الظن بأن القصد به الطمع في الميراث فإذا حرم الميراث كان ذلك صارفا
عن هذا القصد ومقتضيا أن إقراره بعد الجحود مع حرمان الميراث إنما هو لتحري الحق و
الصدق دون غيره

مسائل كتاب العدد وأكثر الحمل

مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن الآيسة من النساء من الحيض إذا كانت في سن
من لا تحيض لا عدة عليها متى طلقت وكذلك من لم تبلغ المحيض إذا لم يكن مثلها من تحيض لا عدة
عليها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون العدة على الآيسة من المحيض وعلى التي لم
تبلغه على كل حال وعدة هؤلاء عندهم الأشهر وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الإمامية
وإن كان فيهم من يذهب إليه ويعول على أخبار آحاد في ذلك لا حجة فيها وليس بمذهب لجميع
الإمامية فيلحق بما أجمعوا عليه والذي أذهب أنا إليه أن على الآيسة من المحيض والتي لم
تبلغه العدة على كل حال من غير مراعاة للشرط الذي حكيناه عن أصحابنا والذي يدل
على صحة هذا المذهب قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن
ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن وهذا صريح في أن الآيسات من المحيض واللائي لم يبلغن
عدتهن الأشهر على كل حال لأن قوله تعالى واللائي لم يحضن معناه واللائي لم يحضن
كذلك فإن قيل كيف تدعون أن الظاهر يقتضي إيجاب العدة على من ذكرتم على كل حال
وفي الآية شرط وهو قوله تعالى إن ارتبتم قلنا أول ما نقوله أن الشرط المذكور في الآية
لا ينفع أصحابنا لأنه غير مطابق لما يشرطونه وإنما يكون نافعا لهم الشرط لو قال تعالى إن كان
مثلهن يحضن في الآيسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض إذا كان مثلهن تحيض وإذا لم يقل تعالى ذلك

وقال إن ارتبتم وهو غير الشرط الذي يشرطه أصحابنا فلا منفعة لهم به وليس يخلو قوله تعالى
إن ارتبتم من أن يريد به ما قاله جمهور المفسرين وأهل العلم بالتأويل من أنه تعالى أراد به إن كنتم
مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين بمبلغها فعدتهن وقد روي في ذلك من سبب نزول
هذه الآية هو ما ذكرناه من مذهب العلم فروى مطرف عن عمرو بن سالم قال قال أبي بن كعب يا رسول
الله إن عددا من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار وأولات الأحمال فأنزل الله تعالى
واللائي يئسن من المحيض إلى قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن فكان سبب نزول
هذه الآية الارتياب الذي ذكرناه ولا يجوز أن يكون الارتياب بأنها آيسة أو غير آيسة لأنه تعالى
قد قطع في الآية على اليأس من المحيض بقوله تعالى واللائي يئسن والمشكوك في حالها والمرتاب في أنها
تحيض أو لا تحيض لا تكون آيسة والمرجع في وقوع الحيض منها وارتفاعه إلى النساء لأنهن المصدقات على
ما يخبرن به فيه فإذا أخبرت بأن حيضها قد ارتفع قطع عليه ولا معنى للارتياب مع ذلك وإذا كان
الحيض المرجوع فيه إلى النساء ومعرفة الرجال به مبنية على إخبار النساء وكانت الريبة المذكورة
في الآية منصرفة إلى اليأس من الحيض فكان يجب أن يقول تعالى إن ارتبن أو ارتبتن لأن الحكم يرجع
إلى النساء ويتعلق بهن فهن المخاطبات به فلما قال تعالى إن ارتبتم فخاطب الرجال دون النساء علم
أن المراد هو الارتياب في العدة ومبلغها فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الارتياب هاهنا إنما
هو بمن تحيض أو لا تحيض ممن هو في سنها على ما يشرطه بعض أصحابكم قلنا هذا يبطل بأنه لا ريب
في سن من تحيض مثلها من النساء أو لا تحيض لأن المرجع فيه إلى العادة ثم إذا كان الكلام مشروطا لا بد
أن يتعلق الشرط بما لا خلاف فيه دون ما فيه الخلاف وقد علمنا أن من شرط وجوب الإعلام بالشيء والاطلاع
عليه فقد العلم ووقوع الريب ممن يعلم بذلك ويطلع عليه فلا بد إذا من أن يكون ما علقنا عليه الشرط
وجعلنا الريبة واقعة فيه مرادا وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يتعلق الشرط بشيء آخر مما ذكروه
أو غيره لأن الكلام يستقل بتعلق الشرط بما ذكرناه أنه لا خلاف فيه لا حاجة به بعد الاستقلال
إلى أمر آخر ألا ترى أنه لو استقل بنفسه لما جاز اشتراطه فكذلك إذا استقل مشروطا بشيء
لا خلاف فيه فلا يجب تجاوزه ولا تخطيه إلى غيره **مسألة** ومما يظن أن الإمامية
مجمعة عليه ومنفردة به القول بأن عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين وتفسير ذلك أن
المطلقة إذا كانت حاملا ووضعت قبل مضي الأقراء الثلاثة فقد بانت بذلك وإن مضت الأقراء الثلاثة
قبل أن تضع حملها بانت بذلك أيضا وقد بينا في جواب المسائل الواردة من أهل الموصل الفقهية أنه
ما ذهب جميع أصحابنا إلى هذا المذهب ولا أجمع العلماء منا عليه وأكثر أصحابنا يفتي بخلافه ويذهب
إلى أن عدة من ذكرنا حالها وضعها للحمل وأن من ذهب إلى خلاف ما نصرناه إنما عول على خبر يرويه
زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وقد بينا أنه ليس بحجة توجب العلم وسلمناه مع ذلك وتأولناه
واستوفينا هناك من الكلام ما لا طائل في إعادته هاهنا وفي الجملة فإذا كانت هذه المسألة مما لا يجمع

أصحابنا عليها ونخالفهم فيها فهي خارجة عما بنينا هذا الكتاب عليه فإن قيل: فما حجتكم على
بل حمل على أن عدة المطلقة إذا كانت حاملاً هي وضعها الحمل دون الأقراء فإن احتججتم بقوله تعالى
وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن عورضتم بعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قروء والجواب عن ذلك أنه لا خلاف بين العلماء في أن آية وضع الحمل عامة في المطلقة
وغيرها وأنها ناسخة لما تقدمها ومما يكشف عن ذلك أن قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إنما هو في غير الحامل لأن من
استبان حملها لا يقال فيها لا يحل لها أن تكتم ما خلق الله في رحمها وإذا كانت هذه خاصة
في غير الحوامل لم تعارض آية الوضع وهي عامة في كل حامل من مطلقة وغيرها **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية أن عدة الحوامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين وتفسير هذه المسألة
أن المرأة إذا كانت حاملاً متوفى عنها زوجها ووضعت حملها قبل أن تنقضي أربعة أشهر وعشرة
أيام لم تنقض بذلك عدتها حتى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام فإن هي مضت عنها أربعة أشهر
وعشرة أيام ولما تضع حملها ولما تضع حملها لم نحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل فكأن
العدة تنقضي بأبعد هذين الأجلين من إما مضي الأشهر أو وضع الحمل وهذه المسألة تخالف
فيها الإمامية جميع الفقهاء في أن ما بناه إلا أن الفقهاء يحكون في كتبهم ومسائل خلافهم
خلافاً قديماً فيها وأن أمير المؤمنين عليه السلام وعبد الله بن عباس كانا يذهبان إلى مثل ما تفتي به
الإمامية الآن فيها والحجة للإمامية الإجماع المتردد في هذا الكتاب وأيضاً فإن العدة
عبادة يستحق بها الثواب وإذا بعدت مدتها زادت مشقتها وكثر الثواب عليها ومن وضعت
حملها عقيب وفاة زوجها لا مشقة عليها في العدة وإذا مضت عليها أربعة أشهر وعشرة أيام
كانت المشقة أكثر والثواب أوفر فقولنا أولى من قولهم فإن احتجوا بظاهر قوله وأولات
الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وأنه عام في المتوفى عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً وأنه عام في الحامل
وغيرها ثم لو كانت آيتهم التي ذكروها عامة الظاهر جاز أن نخصها بدليل وهو إجماع الفرقة
المحقة التي قد بينا أن الحجة فيه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن
أقل ما يجوز أن تنقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالأقراء ما زاد على ستة وعشرين يوماً بساعة
أدونها مثال ذلك أن يكون طلقها زوجها وهي طاهر فحاضت بعد طلاقه لها بساعة فتلك
الساعة إذا كانت في الطهر فهي محسوبة لها قرءاً واحداً ثم حاضت ثلاثة أيام وهو أقل الحيض
وطهرت بعدها عشرة أيام وهو أقل الطهر ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام وطهرت بعدها
عشرة أيام ثم حاضت فعند أول قطرة تراها من الدم قد بانت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
أما الشافعي وإن كان قوله في القرء إنه الطهر مثل قولنا واحتسب أيضاً للمرأة بالطهر الذي يقع

فيه الطلاق حسب ما نذهب إليه فإنه يذهب إلى أن أقل الطهر خمسة عشر يوماً وأقل ما تنقضي
به العدة على مذهبه اثنان وثلاثون يوماً ولحظتان مثال ذلك أن يطلقها في آخر جزء من
أجزاء طهرها ثم تحيض فتحصل لها قرء بذلك ثم تحيض يوماً وليلة وهو أقل الحيض عنده
ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر عنده ثم تحيض يوماً وليلة ثم تطهر خمسة عشر
يوماً ثم تبتدئ بها الحيض لحظة واحدة فتنقضي عدتها باثنين وثلاثين يوماً ولحظتين فأما أبو يوسف
ومحمد فإنهما ذهبا إلى أن أقل ما يمكن أن تنقضي به العدة تسعة وثلاثون يوماً ولحظة واحدة
لأنه يطلقها في آخر جزء من الطهر فتحيض عقيبه ثلاثة أيام وهو أقل الحيض عندهما
ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر عندهما ثم تحيض ثلاثة أيام ثم تطهر خمسة
عشر يوماً ثم تحيض ثلاثة أيام ثم تطهر لحظة واحدة وأبو حنيفة يذهب إلى أن أقل
ما تنقضي به العدة ستون يوماً ولحظة واحدة لأنه يعتبر أكثر الحيض وأقل الطهر وأكثر
الحيض عنده عشرة أيام وكأنه يطلقها في آخر أجزاء الطهر ثم تحيض عشرة وتطهر خمسة
عشر ثم تحيض عشرة ثم تطهر لحظة واحدة والحجة لما ذهبنا إليه بعد إجماع الفرقة
المحقة عليه أن الله أمر المطلقة بالتربص ثلاثة أقراء والصحيح عندنا أن القرء المراد في الآية
هو الطهر دون الحيض وصح أيضاً أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأن أقل الطهر عشرة أيام وقد دللنا
في باب الحيض من هذا الكتاب على أن أقل الطهر هو عشرة أيام ودللنا فيما أمليناه من مسائل
الخلاف المفرد على أن أقل الحيض ثلاثة أيام ولم يبق إلا أن ندل على أن القرء هو الطهر
والذي يدل على ذلك بعد الإجماع المتكرر أن لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض
والطهر وقد نص القوم على ذلك في كتبهم ومما يوضح صحة الاشتراك أنها مستعملة في الأمرين
بغير شك ولا دفاع وظاهر الاستعمال للفظة بين شيئين يدل على أنها حقيقة في الأمرين
إلى أن يقوم دليل يقهر على أنها مجاز في أحدهما وإذا ثبت أنها حقيقة في الأمرين
فلو خلينا والظاهر لكان يجب انقضاء عدة المطلقة بأن تمضي عليها ثلاثة أقراء من
الحيض والطهر معاً لوقوع الاسم على الأمرين غير أن الأمة أجمعت على أنها لا تعتد إلا بمرور
ثلاثة أقراء من أحد الجنسين إما من الطهر أو الحيض وإذا ثبت ذلك وكانت الأطهار التي نعتبرها
تسبق ما يعتبره أبو حنيفة وأصحابه لأنه إذا طلقها وهي طاهر انقضت عندنا عدتها وعند
الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة فإذا سبق ما
نعتبره لما يعتبرونه والاسم يتناوله وجب انقضاء العدة به فأما الشافعي وإن وافقنا
في هذه الجملة فقولنا إنما كان أولى من قوله لأنه يذهب إلى أن أقل الطهر بين الحيضتين خمسة
عشر يوماً وذلك عندنا باطل فلهذا الوجه اختلف قولانا فيما تنقضي به العدة فإن قيل
قد ذهب بعض أهل اللغة إلى أن القرء مشتق من الجمع من قولهم قريت الماء في الحوض

اذا جمعته وقرأته أيضا بالهمز وذهب آخرون إلى أن المراد به الوقت واستشهدوا بقول
أهل اللغة أقرأ الأمر إذا حان وقته فلئن كان الأصل الجمع فالحيض أحق به لأن معنى الاجتماع
لا يوجد إلا في الحيض دون الطهر وإن كان الأصل الوقت فالحيض أحق به لأن الوقت إنما يكون
وقتا لما يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد والطهر ليس بمتجدد بل هو الأصل ومعناه
عدم الحيض فالجواب أن أهل اللغة قد نصوا على أن القرء من الأسماء المشتركة
بين الطهر والحيض وأنه من الألفاظ الواقعة على الضد من غير أن يعترض ذلك كلام فيما
طريقه اللغة وهذا القدر كاف في بطلان السؤال ومما قيل إن معنى الاجتماع
حاصل في حال الطهر لأن الدم يجتمع في حال الطهر ويرسله الرحم في زمان الحيض فأما
الوقت فقد يكون للطهر والحيض معا وليس أحدهما بالوقت أخص من الآخر وقولهم إن الحيض
حادث والطهر ليس بحادث وإنما هو ارتفاع الحيض فالحيض أشبه بالوقت من الطهر
ليس بشيء لأن الوقت يليق بكل متجدد من وجود أمر وارتفاعه أيضا ألا ترى أن الحمى
تؤقت بوقتها من حدوثها وارتفاعها وورود الغائب يؤقتان بوقت من حيث كانا متجددين
فإن قيل ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء المعتدة لثلاثة أقراء كوامل وعلى
قولكم الذي تذهبون إليه لا تستوفي ثلاثة أقراء وإنما يمضي عليها قرءان وبعض الثالث
ومن ذهب إلى أن القرء الحيض يذهب إلى أنها تستوفي ثلاث حيض كوامل والجواب
أن من ذهب إلى أن القرء الطهر يذهب إلى أنه يعتد بالطهر الذي وقع فيه الطلاق
ولا أحد من الأمة يجمع بين القول بأن القرء هو الطهر وأنه لا بد من ثلاثة أقراء كوامل ولو
سلمنا أن ظاهر الآية يقتضي كمال الأقراء الثلاثة لجاز الرجوع عن الظاهر بدليل الدلالة و
مما يجاب به أيضا أن القرء في اللغة اسم لما اعتيد إقباله وما اعتيد إدباره لأنهم
يقولون أقرأ النجم إذا طلع وأقرأ إذا غاب والأقراء المذكورة في الآية هو اسم لإدبار
الأطهار وعلى ما ذكرناه تحصل للمعتدة إدبار ثلاثة أطهار فتستوفي على ذلك أقراء ثلاثة
ومما قيل أيضا إن القرء إذا كان من أسماء الزمان عبر باسم الثلاثة منه عن الاثنين
وبعض الثالث كما قال تعالى الحج أشهر معلومات وأشهر الحج شهران وبعض الثالث
وأيضا فإن من كتب كتابا جاز أن يقول لثلاث خلون وإن كان قد مضى يومان وبعض الثالث
وكذلك يقول لثلاث بقين وإن كان لم يبق إلا يومان وبعض الثالث ويمكن أن يقال في ذلك إنه
مجاز وحمل الآية على الحقيقة أولى والجواب الأول الذي اعتمدناه أولى فإن استدلوا
على أن القرء هو الحيض بأن الصغيرة والآيسة من الحيض ليستا من ذوات الأقراء بلا خلاف
وإن كان الطهر موجودا فيهما ويقال للتي تحيض إنها من ذوات الأقراء فدل ذلك على أن
القرء هو الحيض فالجواب عنه أن القرء اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس

باسم لما لا يتعقبه حيض فالصغيرة والآيسة ليس لهما قرء لأنه لا طهر لهما يتعقبه حيض فإن
استدلوا بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لفاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة
أيام أقرائك وهذا الأشبه فيه أن المراد به الحيض دون الطهر فالجواب أن أخبار
الآحاد غير معمول بها في الشريعة وبعد فمعارض هذا الخبر قوله عليه السلم في خبر ابن عمر
إنما السنة أن تستقبل بها الطهر ثم تطلقها في كل قرء تطليقة فقد ورد الشرع أيضا باشتراك
هذا الاسم بين الطهر والحيض **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن
الإحداد لا يجب على المطلقة وإن كانت بائنا وهو أن تمتنع المرأة من الزينة بالكحل والامتشاط
والخضاب ولبس المصبوغ والمنقوش وما جرى مجرى ذلك مما يعد من الزينة وقد وافق الإمامية
في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك والليث بن سعد وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري على
المطلقة المبتوتة من الإحداد مثل ما على المتوفى عنها زوجها دليلنا إجماع الطائفة المحقة
وأيضا فإن الإحداد حكم شرعي والأصل انتفاء الأحكام الشرعية فمن أثبتها كان عليه الدليل
وإنما أوجبنا الإحداد على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الأصل بدليل الشرع وهاهنا
ما أثبتنا **مسألة** في أكثر الحمل ومما انفردت به الإمامية القول بأن أكثر مدة
الحمل سنة واحدة وخالفنا باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي أكثر الحمل أربع سنين وقال الزهري
والليث وربيعة أكثره سبع سنين وقال أبو حنيفة أكثره سنتان وقال الثوري والبتي أكثره
سنتان وعن مالك ثلاث روايات إحداها مثل قول الشافعي أربع سنين والثانية خمس سنين و
الثالثة سبع سنين واعلم أن الفائدة في تحديد أكثر الحمل أن الرجل إذا طلق زوجته فأتت
بولد بعد الطلاق لأكثر من ذلك الحد لم يلحقه وهذا حكم مفهوم لا بد من تحقيقه والذي يدل
على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتردد أنا نرجع في تحديد الحمل إلى نصوص وتوقيف أو إجماع
وطرق علمية ولا شبهة من طريق الخبر مخالفونا يرجعون فيه إما إلى أخبار آحاد يوجب الظن
أو إلى طرق اجتهادية لا توجب العلم وأكثر ما فيهما الظن فتحديدنا أولى وأيضا فإنه لا خلاف
في أن السنة مدة الحمل وإنما الخلاف فيما زاد عليها فصار ما ذهبنا إليه مجمعا على أنه حمل وما زاد
عليها إذا كان لا دليل عليه نفيناه كونه حملا لا يفترض به إثبات حكم شرعي والأحكام الشرعية تحتاج
في إثباتها إلى الأدلة الشرعية فإن قالوا نراعي في هذه اللفظة العادة قلنا العادة
والمعهود فيما قلناه دون ما قالوه لأنا لا نعهد حملا يكون أربع سنين ولا سبع سنين وإن ادعى ذلك
من ليس له ثبات فإن قالوا قد روى الشافعي أن ابن عجلان ولد لأربع سنين قلنا إنما حمل في
ذلك على ظنه وحسن اعتقاده في الراوي ومثل هذا لا يجوز بالظنون وهو معارض بما يروونه
عن عائشة أنها كانت تقول أكثر الحمل سنتان وروى نميلة بن عباد قال كانت عندنا امرأة
بقي الحمل في جوفها خمس سنين وإذا تعارضت الأخبار سقطت وثبت ما حددناه في أكثر الحمل

كتاب مسائل الأيمان والنذور والكفارات

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من حلف بالله أن يفعل قبيحا أو يترك واجبا لم ينعقد يمينه ولم يلزمه كفارة وإذا فعل ما حلف أنه لا يفعله أو لم يفعل ما حلف أنه يفعله ومن عدا الإمامية يوجبون على من ذكرناه الحنث والكفارة دليلنا الإجماع المتردد وأيضا فإن انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا بالإجماع انعقاد اليمين إذا كانت على طاعة أو مباح وإذا تعلقت بمعصية فلا إجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لانتفاء دليل شرعي عليه وأيضا فإن معنى انعقاد اليمين أن يجب على الحالف فعل ما حلف أنه يفعله أو يجب عليه أن لا يفعل ما حلف أنه لا يفعله ولا خلاف أن هذا الحكم مفقود في اليمين على المعصية لأن الواجب عليه أن لا يفعلها فكيف تنعقد يمين يجب عليه الأيفي بها وأن يعدل عن موجبها فإن قيل ليس معنى انعقاد اليمين ما ذكرتم بل معناه وجوب الكفارة متى خالف أو حنث قلنا هذا غير صحيح لأن وجوب الكفارة وحكم الحنث إنما يتبعان انعقاد اليمين لأنا إنما نلزمه الكفارة لأجل حلفه في اليمين انعقدت فكيف يفسر الانعقاد بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه أن الله تعالى أمرنا بأن نحفظ أيماننا ونقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا أيمانكم وبقوله تعالى أوفوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف أن اليمين على المعصية بخلاف ذلك فيجب أن تكون غير منعقدة فإذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وأيضا فإن من حلف أن يفعل معصية ثم لم يفعلها هو بأن لم يفعلها مطيع لله تعالى فاعل لما أوجبه عليه فكيف يجب عليه كفارة فيما أطاع الله تعالى فيه وأدى الواجب به وإنما أوجبت الكفارة على من أثم لمخالفة يمينه وحنث لتحط عنه الكفارة الإثم والوزر فإن قيل فقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال من حلف على شيء فرأى ما هو خير منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا يقتضي قطعا وإنما يثبت الأحكام بما يقتضي العلم ولنا من أخبارنا التي نرويها عن أئمتنا عليهم السلام ما لا يحصى عدده من المعارضة مما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة ويعارض هذا الخبر ما روي عن النبي عليه السلام في حديث عمر أنه قال فليأت الذي هو خير وكفارته تركها يعني عليه السلام ترك المعصية لأن الكفارة لما كانت لإزالة الإثم وترك المعصية إذا كان واجبا فلا إثم عليه فقام مقام الكفارة ونحن نستعمل الخبر الذي رووه عنه عليه السلام ونحمل قوله وليكفر على الاستحباب والندب والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة وأن كفارتها تركها

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن القائل إذا قال إن فعلت كذا فامرأتي طالق أو هي علي كظهر أمي أو عبدي حر أو مالي صدقة لم يكن كل ذلك شيئا يلزم فيها الحنث والكفارة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا متى حنث لزمه الظهار والعتق وقال أبو حنيفة إذا علق بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه أن يتصدق بجميعه وقال الشافعي يجب عليه إذا حنث كفارة يمين وقال مالك يخرج من ماله الثلث إذا حنث وقد روي موافقة الشيعة عن ابن عباس وطاووس والشعبي وأنه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث فأما الدلالة على أن الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد تقدم في هذا الكتاب وأما العتق والصدقة فمن أصحابنا من يفتي بأنه إن أخرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له وإن أخرجه مخرج النذر كان له حكم النذر ووجب عليه العتق والصدقة إذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لأن النذر عند جميع أصحابنا من شرطه أن يقول الناذر لله تعالى علي كذا إن كان كذا فإذا قال إن عبدي حر إن كان كذا أو مالي صدقة وقصد النذر دون اليمين فلا يكون ناذرا إلا أن يقول لله علي صدقة مالي وعتق عبدي متى كان كذا فإن لم يقل ذلك لم يكن ناذرا كما لا يكون حالفا والدليل على أن ذلك ليس بشيء ولا يلزم فيه حنث إجماع الطائفة وإجماعهم حجة وأيضا فلا خلاف في أن الحالف بغير الله عز وجل مخالف لما شرع من كيفية اليمين فإذا كان انعقاد اليمين حكما شرعيا لم يتعلق بالمعصية المخالفة للمشروع وأيضا فإن الأصل براءة الذمة من الحقوق ومن أثبت ذلك كان عليه الدليل فإن احتج أبو حنيفة بقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وأنه تعالى ذمهم على مخالفة نفس ما عاهدوا عليه فالجواب أنا لا نسلم أن ذلك عهد ومن ادعى أن له حكم العهد فعليه الدلالة وبعد فإن أكثر أصحابنا يقولون إن قوله علي عهد الله ليس بيمين

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن القائل إذا قال علي عهد الله أن لا أفعل محرما فعله أو أن أفعل طاعة فلم يفعلها أو ذكر شيئا مباحا ليس بمعصية ثم خالف أنه يجب عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا وهو مخير بين الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند أبي حنيفة ومالك أن هذا القول يمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال الشافعي إن نوى بذلك اليمين كان يمينا ومتى لم ينو لم يكن يمينا دليلنا إجماع الطائفة وإن شئت أن تقول قد ثبت أن من حلف على أن يفعل فعلا هو معصية أنه يجب عليه أن لا يفعله ولا كفارة يلزمه وكل من قال بسقوط الكفارة عمن ذكرناه قال فيمن عاهد الله تعالى ثم نكث أن الكفارة التي ذكرناها تلزمه ولا أحد من الأمة يفرق بين المسألتين فمن فرق بينهما خالف الإجماع

مسألة ومما ظن أن الإمامية انفردت به وللشافعي فيه قولان أحدهما موافق للإمامية أن من حلف بالله تعالى [illegible] لا يفعل شيئا ففعله مكرها أو ناسيا فلا كفارة عليه وألزمه باقي الفقهاء الكفارة إلا على أحد قولي الشافعي الذي ذكرناه دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر وأيضا قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به فإذا قيل الجناح هو الإثم قلنا قد يعبر به في القرآن والشريعة عن الإثم وعن كل ثقل فيجب حمله على الأمرين ما لم تقم دلالة وأيضا فإن النسيان والإكراه يرفعان التكليف العقلي فكيف لا يرفعان التكليف الشرعي وأيضا

وإن الكفارة وضعت في الشريعة لإزالة الإثم المستحق وقد سقط الإثم عن الناسي بلا خلاف فلا
كفارة عليه وأيضا فإن الفعل المحلوف عليه يتعذر بالإكراه والنسيان كما يتعذر بفقد القدرة
فكما يمتنع التكليف مع فقد القدرة فكذلك يمتنع مع الإكراه وفقد العلم وكما أن من حلف على
أن يفعل شيئا وفقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة فكذلك من حلف أنه يفعله فأكره على أن لا يفعله
أو سلب علمه فيجب أيضا أن لا يلزمه الكفارة لارتفاع التمكن على الوجهين معا ويمكن أن يعارض
المخالفون في هذه المسألة بما رووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس عن النبي صلى الله
عليه وآله أنه قال إن الله تعالى تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وليس لهم
أن يحملوا الخبر على إثم الخطأ والنسيان دون حكمها لأن الواجب حمله عليهما معا إلا أن تقوم
دلالة ألا ترى أن رفع الخطأ والنسيان نفسهما لا يمكن أن يراد بالخبر وإنما المراد ما يرجع
إلى الخطأ والنسيان من حكم وإثم وليس حملها على أحدهما بأولى من الآخر فيجب حمله عليهما

مسألة ومما يجوز أن يظن بالإمامية الانفراد به أن من حلف أن لا يكلم زيدا حينا
وقع على ستة أشهر وقد وافق الإمامية أبو حنيفة في ذلك والشافعي يذهب إلى أن الحين
يقع على الأبد وقال مالك الحين سنة واحدة والذي يجب تحقيقه أن هذا القائل إن كان
عنى بالحين زمانا بعينه فهو على ما نواه وإن أطلق القول عاريا من نية كان على ستة أشهر
دليلنا على صحة مذهبنا الإجماع المتردد وإذا كان اسم الحين يقع على أشياء مختلفة فيقع
على الزمان كله وقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وإنما أراد زمان الصباح
والمساء كله ورأيت بعض متقدمي أصحاب أبي حنيفة يحمل هذه الآية على أن المراد بها ساعة
واحدة فكأنه قال سبحانه ساعة تمسون وساعة تصبحون وهذا غلط فاحش منه لا يخفى وربما
يقع عليه أيضا اسم الحين أربعون سنة قال الله تعالى هل أتى على الإنسان حين من الدهر فذكر
المفسرون أنه تعالى أراد أربعين سنة ويقع أيضا اسم الحين على وقت مبهم قال الله تعالى ومتعناهم
إلى حين ويقع على ستة أشهر قال الله تعالى تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها وروي عن ابن
عباس أن المراد ستة أشهر وقال غير ابن عباس سنة ومع اشتراك اللفظ لا بد من دلالة في حمله
على البعض ولما نقلت الإمامية عن أئمتها أنه ستة أشهر وأجمعوا عليه كان ذلك حجة في حمله
على ما ذكرناه وأبو حنيفة مع اعترافه باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستة أشهر
بغير دليل مرجح واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره وكذلك مالك وأما الشافعي فهو أعذر منهما
لأنه لما رأى الاشتراك حمله على التأبيد

مسائل النذر

مسألة
مما انفردت الإمامية به أن النذر لا ينعقد إلا بأن يقول الناذر لله علي كذا أو كذا بهذا اللفظ فإن
خالف هذه الصيغة وقال علي كذا أو كذا ولم يقل لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وروي عن الشافعي وأبي ثور موافقة الإمامية في ذلك دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع
الذي تكرر وأيضا فلا خلاف في أنه إذا أتى باللفظ الذي ذكرناه يكون ناذرا وانعقاد النذر حكم
شرعي لا بد فيه من دليل شرعي وإذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على انعقاده ولزوم الحكم به وأيضا
فإن الأصل براءة الذمة من حكم النذر فمن ادعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمة فعليه
الدليل

مسألة ومما كانت الإمامية منفردة به أن النذر لا يصح في معصية ولا
بمعصية ولا تكون المعصية فيه سببا ولا مسببا فأما كون المعصية سببا فمثاله أن ينذر أنه
إن شرب خمرا أو ارتكب قبيحا أعتق عبده ومثال كون المعصية مسببا أن يعلق بما يبلغه من محبته
أن يشرب خمرا أو يرتكب قبيحا والشافعي يوافق الشيعة في أن نذر المعصية لا كفارة فيه وما كان
عندي أنه يوافقنا في إبطال كون المعصية سببا حتى قال لي بعض شيوخ الشافعية إن الشافعي
يوافقنا أيضا في ذلك والدلالة على قولنا بعد إجماع الطائفة أن لزوم النذر حكم شرعي
لا يثبت إلا بدليل شرعي وقد علمنا أن السبب أو المسبب إذا لم يكن معصية انعقد النذر
ولزم الناذر حكمه بلا خلاف فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة وأيضا فمعنى
قولنا في انعقاد النذر أنه يجب على الناذر فعل ما أوجبه على نفسه وإذا علمنا بالإجماع أن المعصية
لا تجب في حال من الأحوال علمنا أن النذر لا ينعقد في المعصية ويجوز أن يعارض المخالفون بالخبر
الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لا نذر في معصية ولم يفرق بين أن تكون المعصية
سببا أو مسببا

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من خالف النذر حتى
فات فعليه كفارة وهي عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا وهو
مخير في ذلك فإن تعذر عليه الجميع كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا
هذه الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وإن شئت أن تبنيه على بعض المسائل
المتقدمة فيقول كل من ذهب إلى أن قول القائل مالي صدقة أو امرأتي طالق إن كان كذا
أنه لا شيء يلزمه وإن وقع الشرط أوجب عند الكفارة على من لم يف بنذره والتفرقة بين الأمرين
خلاف الإجماع وإن شئت أن تقول كل من منع انعقاد النذر على معصية أو بمعصية على كل
حال أوجب هذه الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك أن الشافعي يوافق في
بطلان النذر المتعلق بالمعصية لأنه لا يمنع منه على كل حال ويشرطه بالاجتهاد وهو يجوز لمن
أداه اجتهاده إلى خلافه أو استفتى من هذه حاله خلاف مذهبه ونحن لا نجوز خلاف مذهبنا
على كل حال وقد شرطنا أن يمنع ذلك على كل حال فقد أوجب الكفارة وهذا ما لا يوجد مع الشافعي

مسألة ومما يظن أن الإمامية تنفرد به القول بأن من نذر سعيا إلى مشهد
من مشاهد النبي عليه السلام أو أمير المؤمنين أو أحد من مشاهد الأئمة عليهم السلام أو مسلما أو
صلاة فيه أو ذبيحة لزمه الوفاء به وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك إلا أنه قد روي عن الليث
ابن سعد أنه قال متى حلف الرجل أن يمشي إلى بيت الله عز وجل ونوى بذلك مسجدا من المساجد

ان ذلك يلزمه دليلنا الاجماع الذي تكرر وايضا قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
وهذا عقد فيه طاعة لله عز وجل وقربة وليس لهم ان يقولوا فقد اوجب على نفسه شيئا
لا يجب مثله في العبادات لان المشي قد يجب الى بيت الله الحرام وفي مواضع والصلوة والصيام
والذبح لا شبهة فيه ويعارضون بما يروى عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطيع الله عز وجل
فليطعه **مسئلة** ومما كان الامامية تنفرد به ان النذر لا ينعقد حتى يكون
معقودا بشرط متعلق به كانه يقول لله علي ان قدم فلان او كان كذا ان اصوم او اتصدق ولو قال
لله علي ان اصوم من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا ابا بكر
الصيرفي وابا اسحق المروزي ذهبا الى مثل ما يقوله الامامية دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي
تردد وايضا ان معنى النذر في اللغة ان يكون متعلقا بالشرط ومتى لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا
الاسم واذا لم يكن نذرا اذا لم يتعلق بشرط لم يلزمه الوفاء لان الوفاء انما يلزم متى ثبت الاسم والمعنى
فاما استدلالهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود وبقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وبما
روي عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه فليس بصحيح اما الاية فانا لا نسلم
انه مع التعري من الشرط يكون عقدا وكذلك لا نسلم لهم انه مع الخلو من الشرط يكون عهدا
والاختلاف بيننا ما يستحق اسم العقد والعهد فعليهم ان يدلوا على ذلك واما الخبر عن النبي
عليه السلام انه امر بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة فنحن نخالف في انه يستحق هذه التسمية
مع فقد الشرط فليدلوا عليه فاما استدلالهم بقول جميل فليت رجالا فيك قد نذروا دمي
وهموا بقتلي يا بثين لقوني وبقول عنترة الشاتمي عرضي ولم اشتمهما والناذرين اذا لقيتهما دمي
وان الشاعرين اطلقا اسم النذر مع عدم الشرط فمن ركيك الاستدلال لان جميلا ما حكى لفظ نذرهم
وانما خبر عن اعدائه بانهم نذروا دمه فمن اين ان نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطا وكذلك
القول في بيت عنترة على ان قوله اذا لقيتهما او اذا لم القهما دال على اختلاف الرواية هو الشرط
فكانهم قالوا اذا لقيناه قتلناه فنذروا قتله والشرط فيه اللقاء

مسائل الكفارات

قد مضى في صدر هذا الكتاب الكلام في المسائل التي تنفرد بها الامامية في كفارة من اتى امراته
في الحيض وفي باب الصوم ايضا فيمن تعمد ان يبقى جنبا من ليل شهر رمضان الى نهاره وفي
نظاير لهذه المسئلة من باب الصوم توجب فيها من الكفارات ما لا يوجبه اكثر الفقهاء
وقد بينا ايضا في باب مسائل الصوم وفي كفارات الجنايات في الحرم ما لا فائدة في اعادته ما مضى
وانما نذكر ما لم يتقدم ذكره **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان
من وطي امته وهي حائض ان عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا ان الصدقة بر
وقربة وطاعة لله تعالى فهي داخلة تحت قوله تعالى وافعلوا الخير وامره بالطاعة مما
لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة فينبغي ان تكون هذه الصدقة واجبة
بظاهر القرآن وانما نخرج بعض ما تناوله هذه الظواهر عن الوجوب ونثبت له حكم الندب
بدليل قاد الى ذلك ولا دليل ها هنا يوجب العدول عن الظواهر **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بان من نام عن صلوة العشاء الآخرة حتى يمضي النصف الاول من الليل وجب عليه
ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صايما كفارة عن تفريطه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا
على صحة قولنا بعد الاجماع الذي يتردد الطريقة التي ذكرناها قبل هذه المسئلة بلا فصل من قوله
تعالى وافعلوا الخير وامره عز وجل بالطاعة على الترتيب الذي رتبناه **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية ان على المراة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطاء عتق رقبة او اطعام
ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وان خدشت وجهها حتى تدميه كان عليها كفارة
يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ودليلنا ما تقدم ذكره فلا معنى لاعادته **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية ان من شق ثوبه في موت ولد له او زوجة كان عليه كفارة يمين وخالف
باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع وما ذكرناه في المسئلتين المتقدمتين
لها بلا فصل **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من تزوج امراة ولها زوج
وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وخالف باقي الفقهاء في
ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره **مسئلة** ومما يظن ان الامامية انفردت
به القول بان ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات وقد روي وفاقها عن عبدالله بن عمر
وعطاء والشعبي وطاوس وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا بعد اجماع الطايفة
قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم وقد روي
عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا خير في ولد الزنا لا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده
ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا في شيء منه واخراجه في الكفارة واسقاط الحكم به عن الجاني
ضرب كثير من الخير وقد نفاه الرسول عليه السلام فان تعلقوا بظاهر قوله تعالى فتحرير رقبة
قلنا نخص ذلك بدليل كما خصصنا كلنا اشياء **مسئلة** ومما يظن انفراد الامامية
به القول بان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف وقد وافق
الامامية على هذا احد قولي الشافعي وله في هذه المسئلة قولان احدهما ان يستانف مثل
قول باقي الفقهاء والاخر انه لا يستانف دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان المرض عذر
ظاهر لسقوط الفرض وقد علمنا انه لو افطر لغير عذر للزمه الاستيناف ولم يجز له
البناء فلا يجوز ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لان المعذور لا بد ان يخالف حكمه حكم
من لا عذر له والقوم يفرقون بين المرضة والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التامل لان
لكل واحد منهما عذرا لا يقدر على دفعه والاحتيال فيه **مسئلة** ومن انفراد

الإمامية به القول بأن من صام من الشهر الثاني يوماً أو أكثر من صيام الشهرين المتتابعين ثم
أفطر من غير عذر كان مسيئاً وجاز له أن يبني على ما تقدم من غير استيناف وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا بعد الإجماع الذي يتكرر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
تعالى يريد الله أن يخفف عنكم وقد علمنا أن إلزام من ذكرنا الاستيناف مشقة شديدة
وحرج عظيم

مسائل العتق والتدبير والكتابة

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن العتق لا يقع إلا بقصد إليه وتلفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد
الذي لا يملك معه الاختيار ولا مع الإكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا بعد الإجماع من الطائفة كل شيء دللنا به على أن الطلاق لا يقع مع هذه الوجوه
التي ذكرناها وقد تقدم وإن شئت أن تقول كل من قال من الأمة إن الطلاق لا يقع على هذه
الوجوه قال بمثله في العتق والتفرقة بين المسألتين خلاف الإجماع فإن قيل فأنتم تجيزون
أن يقع العتق مشروطاً فهلا لك أن تقول إن شفاني الله من مرضي فعبدي حر وكذا التدبير
والمكاتبة عتق مشروط أيضاً قلنا إنما أنكرنا أن يقع على جهة اليمين مثل أن تقول إن
دخلت الدار وفعلت كذا فعبدي حر وما أنكرنا أن يقع مشروطاً في النذر والقربات به

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الولاء للمعتق إنما يثبت في العتق
الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرع فأما إذا كان العتق في أمر واجب ككفارة الظهار
أو قتل أو إفطار في شهر رمضان أو نذر أو ما أشبه ذلك من جهات الواجب فإن الولاء لا يثبت
فيه والمعتق سائبة لا ولاء للمعتق عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الإجماع
الذي يتردد أن الولاء حكم شرعي والأصل انتفاء الأحكام الشرعية وإنما تثبت بالأدلة
القاهرة وقد علمنا ثبوت الولاء في عتق المتبرع ولم يقم دليل على ثبوته في العتق
الواجب فيجب أن يكون على الأصل في انتفائه

مسألة ومما انفردت به
الإمامية القول بأن المولى إذا علق العتق بعضو من أعضاء عبده أي عضو كان لم يقع
عتقه وخالف باقي الفقهاء فذهب أبو حنيفة إلى أنه إن علق العتق بعضو يعبر به
عن الجملة كالرأس والفرج وقع العتق وإلا لم يقع وذهب الشافعي إلى أن العتق يقع
إذا علق بكل عضو من يد أو رجل وغير ذلك دليلنا الإجماع المتردد وأيضاً أن وقوع
العتق حكم شرعي لا يجوز إثباته إلا بدليل قاطع وقد علمنا أن حكم العتق يثبت إذا
علق بالجملة ولم يقم دليل على ثبوته إذا علق بالأعضاء فيجب أن ننفيه

مسألة
ومما انفردت به الإمامية أن العتق لا يقع إلا إذا كان لوجه الله والقربة إليه ولم يقصد
به غير ذلك من الوجوه مثل الإضرار أو ما يخالف القربة وخالف باقي الفقهاء في ذلك والذي
يدل على صحة مذهبنا بعد إجماع الطائفة أن العتاق حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي
ولا دليل على وقوعه مع نفي القربة

مسألة ومما انفردت به الإمامية
أن من أعتق عبداً كافراً لا يقع عتقه وخالفنا باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة
مذهبنا بعد إجماع الطائفة ما مضى في المسألتين المتقدمتين وأيضاً فإن في جعل الكافر
حراً تسليطاً له على مكاره أهل الدين والإيمان وذلك لا يجوز

مسألة ومما
انفردت به الإمامية أن العبد إذا كان بين شريكين أو أكثر من ذلك فأعتق أحد الشركاء
نصيبه انعتق ملكه من العبد خاصة فإن كان هذا المعتق موسراً طولب بابتياع حصص شركائه
فإذا ابتاعها انعتق جميع العبد وإن كان المعتق معسراً وجب أن يستسعى العبد في باقي ثمنه
فإذا أداه عتق جميعه فإن عجز العبد عن التكسب والسعاية كان بعضه عتيقاً وبعضه رقاً
وخدم ملاكه بحساب رقه وتصرف لنفسه بحساب ما انعتق منه وخالف باقي الفقهاء
في هذه الجملة فقال أبو حنيفة إذا أعتق أحد الشريكين عتق نصيبه والشريك بالخيار إن كان
موسراً إن شاء أعتق وإن شاء استسعى وإن شاء ضمن وإن كان معسراً استسعى العبد ولم يرجع
على المعتق وقال ابن أبي ليلى يعتق كله وهو قول أبي يوسف ومحمد وإن كان الشريك موسراً
ضمن وإن كان معسراً سعى العبد وهو قول الثوري والحسن بن صالح بن حي وحكى أبو
يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين أعتق أحدهما لم يجز عتقه فإن أعتقه الآخر
فقد تم عتقهما وقال مالك والشافعي إذا أعتقه أحدهما وهو موسر فقد عتق كله وضمن
فإن كان معسراً كان نصيبه رقيقاً يتصرف فيه وقال عثمان البتي لا شيء على المعتق إلا أن يكون
جارية رائعة تراد للوطء فيضمن ما أدخل على صاحبه من الضرر وحكى الطحاوي عن قوم
أنهم قالوا إنه يعتق العبد كله ويضمن المعتق حصص شركائه موسراً كان أو معسراً ومن تأمل
هذه الأقاويل المختلفة وجد قول الإمامية على ترتيبه منفرداً عنها والدلالة على صحة مذ
هبنا الإجماع الذي يتكرر ثم إن القول بنفوذ العتق في نصيب المعتق لا بد منه لأنه يتصرف
في ملكه وتعديه إلى ملك غيره لا يجوز لأن من لا يملك شيئاً لا يجوز تصرفه فيه وتبعيض العتق
الذي هو تثبيته هذه المسألة عليه لا بد منه وأما الشافعي فقد صرح به فيما حكاه عنه وكذلك
أبو حنيفة أيضاً في إثباتها الخيارات للشريك إلا أنا إذا قلنا لأبي حنيفة أرأيت إذا كان المعتق
معسراً وعجز العبد عن السعاية والتكسب كيف يكون الحال فلا بد له عند ذلك من القول بمثل ما قلناه
وأما الشافعي فيلزمه أن يقال له إنما يجوز أن يكون بعضه رقيقاً وبعضه حراً إذا فقدت الحيلة
في تحريره إما بتضمين المعتق إن كان موسراً أو بسعاية العبد إن كان المعتق معسراً وأنتم
كلكم تروون عن النبي عليه السلام أنه قال من أعتق شقصاً من مملوك فعليه خلاصه كله من
ملكه فإن لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه وتروون أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه قال من أعتق شركاً له في عبد فهو حر كله وظاهر هذا الخبر يقتضي ما حكيناه عن أبي يوسف ومحمد وكم
نصيبا

بالحلّ عندنا وعند الشافعي فثبت أنّه عليه استحقاق التوصّل إلى الحرّية بكلّ سبب فإن استدلّ
الشافعي بما يرويه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله من أعتق شقصاً له في عبده وكان له مال يبلغ
ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلّا فقد عتق
عليه ما عتق ورقّ عليه ما رقّ فالجواب أنّ هذا الخبر واحد فإنّا لا نعرفه ولا ندري عدالة
راويه وقد بيّنا في غير موضع أنّ أخبار الآحاد العدول لا تقبل في أحكام الشريعة ثمّ إنّما يصلح
أن يحتجّ بهذا الخبر الشافعي على أبي حنيفة لأنّهما مشتركان في قبول أخبار الآحاد وأبو حنيفة
يجيب عن هذا الخبر بأن يقول إنّ العبد قد يبقى إلى أن يؤدّي بالسعاية ما عليه كما أنّه كذلك
إلى أن يعتقه صاحبه ولنا على ما نذهب إليه أن نتأوّل ذلك على من عجز عن السعاية من
العبيد فإنّه يبقى بعضه رقيقاً لا محالة وهذا التأويل أولى من تأويل أبي حنيفة لأنّه لو
أطلق عليه إلى أن يسعى اسم رقّ لجاز بيعه وهبته وعتقه لا يجوز ذلك **مسائل
في التدبير** ممّا انفردت به الإماميّة أنّ التدبير لا يقع إلّا مع قصد إليه واختيار له و
لا يقع على غضب ولا إكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين ويكون القربة إلى الله تعالى هي المقصودة
به دون سائر الأغراض وخالف باقي الفقهاء في هذه المسائل والدلالة على صحّة مذهبنا فيها
كلّها ما قدّمناه في باب العتاق وشروطه وأنّه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا أنّه لا يقع
عليها والطريقة في الأمرين واحدة **مسألة** وممّا انفردت الإماميّة به أن جوّزوا
بيع المدبّر فقالوا إن كان ذلك التدبير تطوّعاً وتبرّعاً جاز له بيعه على كلّ حال في دين وغير دين
كما يجوز له الرجوع في وصيّته وإن كان تدبيره عن وجوب لم يجز بيعه ومعنى ذلك أن يكون
نذر مثلاً إن برئ من مرضه أو قدم غائبه أن يدبّر عبده ففعل ذلك واجباً لا تبرّعاً وما وجدنا
أحداً من الفقهاء فصّل هذا التفصيل لأنّهم أطلقوا إمّا جواز البيع على كلّ حال أو المنع منه على كلّ
حال فقال أبو حنيفة وأصحابه لا يجوز بيعه وهو قول ابن أبي ليلى وسائر أهل الكوفة والحسن بن حيّ
وقال مالك لا يجوز بيع المدبّر فإن باع مدبّره فأعتقه المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير
والولاء للمعتق وكذلك إن وطئها فحملت منه صارت أمّ ولد وبطل التدبير وقال الأوزاعي
لا يباع المدبّر إلّا من نفسه أو من رجل يعجّل عتقه وولاؤه لمن اشتراه ما دام الأوّل حيّاً فإذا
مات الأوّل رجع الولاء إلى ورثته وقال الليث أكره بيع المدبّر فإن باعه وأعتقه المشتري
جاز بيعه وولاؤه لمن أعتقه وقال عثمان البتّي والشافعي يجوز بيع المدبّر من حاجة وغير حاجة
فإنّ الجماعة من قسم تقسيم الإماميّة فصارت المسألة انفراداً ودليلنا على ما ذهبنا إليه بعد
الإجماع الذي يتردّد أنّ التدبير إذا كان على سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له فلا يجوز
الرجوع فيه ولا الفسخ له وليس كذلك التبرّع لأنّه لا سبب له يقتضيه **مسألة**
وممّا انفردت الإماميّة به أنّ تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسألة ودللنا

على أنّ عتق الكافر لا يجوز فإنّ التدبير ضرب من العتق **مسألة** وممّا انفردت به الإماميّة
أنّ من دبّر نصيبه من عبد ثمّ مات انعتق نصيبه والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن أعتق شقصاً
تجزّأ حقّه من عبد وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق الشقص هي ثابتة ههنا والدلالة على
المسألتين واحدة **مسألة** وممّا انفردت به الإماميّة أنّهم قسموا التدبير فقالوا
إن كان عن وجوب فهو من رأس المال وإن كان عن تطوّع فهو من الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة لأنّ أبا حنيفة وأصحابه والثوري ومالكاً والأوزاعي والحسن بن حيّ
والشافعي قالوا بإطلاق أنّ المدبّر يكون من الثلث وقال زفر والليث بن سعد المدبّر من جميع المال
وهو قول مسروق وإبراهيم النخعي وروي عن الشعبي أنّ شريحاً كان يقول المدبّر من الثلث فإن
حكاية هذه الأقوال انفراد الإماميّة إذا قسموا والدلالة على صحّة قولهم بعد إجماع الطائفة
أنّه إذا كان واجباً جرى مجرى الديون في خروجه من أصل المال وإذا كان تبرّعاً وتطوّعاً فهو
كالوصيّة فيما يتبرّع به الموصي والقسمة واجبة فإن تعلّقوا بالخبر الذي يروونه عن ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله المدبّر من الثلث فالجواب عنه أنّ هذا الخبر واحد لا
نعرفه وأنتم تنفردون به ويعارضه أخبار لنا كثيرة موجودة في كتبنا ولو سلّمناه على ما فيه
حملناه على تدبير التطوّع والتبرّع دون الوجوب **مسألة** وممّا انفردت به الإماميّة
أنّ التدبير متى علّق ببعض من الأعضاء لم يكن تدبيراً ولا كان له حكم وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك لأنّ الشافعي إذا ذهب إلى أنّ العتق إذا علّق بأيّ عضو كان من الأعضاء فيجب أن يذهب
في التدبير إلى مثله وأبو حنيفة إذا ذهب إلى أنّ العتق يقع متى علّق بعضو يعبّر به عن الجملة مثل
الرأس أو الفرج يجب أن يقول في التدبير مثل ذلك وما دللنا به في مسائل العتق من أنّ العتق
لا يقع متى علّق ببعض من الأعضاء هو بعينه دليل في التدبير في هذه المسألة **مسألة**
وممّا انفردت به الإماميّة أنّه لا يجوز أن يكاتب العبد الكافر وأجاز باقي الفقهاء ذلك وقد دللنا
على نظير هذه المسألة في مسائل العتق والتدبير وما دللنا به هناك هو دليل في هذا الموضع ويمكن
أن يستدلّ على ذلك أيضاً بقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً فلا يخلو المراد بالخير
أن يكون المال أو الصلاح وحسن التكسّب على ما قاله الفقهاء أو يراد به الخير الذي هو الدين و
الإيمان ولا يجوز أن يراد بذلك المال ولا التكسّب لأنّه لا يسمّى الكافر والمرتدّ إذا كانا مثريين أو مكتسبين
خيّرين ولا أنّ فيهما خيراً ويسمّى ذو الإيمان والدين خيراً وإن لم يكن موسراً ولا مكتسباً فالحمل على ما
ذكرناه أولى ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على الجميع **مسألة** وممّا انفردت
به الإماميّة أنّ المكاتب إذا اشترط على مكاتبه أنّه متى عجز عن مال كتابته عن نجم رجعت
رقّاً كان هذا الشرط صحيحاً ماضياً وإن اشترط عليه أنّه متى أدّى بعضاً بقي بعض عتق منه
بقدر ما أدّى وبقي رقيقاً بقدر ما بقي عليه كان ذلك أيضاً جائزاً وإن لم يشترط شيئاً من ذلك وأطلق

الكتابة وأدى المكاتب البعض وبقي البعض كان رقيقا بقدر ما بقي عليه وحرا بقدر ما أداه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى وابن شبرمة والثوري
ومالك والشافعي والأوزاعي والليث بن سعد المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يعتق
إلا أن يؤدي جميع الكتابة وروي عن الثوري أنه قال إذا أدى المكاتب النصف أو الثلث
من مكاتبته فليجب الأمر إلى الوارث وروي عن الشعبي أنه قال كان عبد الله وشريح يقولان
في المكاتب إذا أدى الثلث فهو غريم وروي عن عبد الله أيضا أنه إذا أدى المكاتب قيمة
رقبته فهو غريم والذي يدل على صحة مذهبنا إجماع الطائفة وإن شئت أن تقول كل
من قال إن عتق الكافر لا يصح ولا يقع يقول بما ذكرناه في هذه المسألة فالتفرقة بين المسألتين
خلاف لإجماع الأمة وقد دللنا على أن عتق الكافر لا يصح ولا يقع ويمكن أن يعتمد أيضا على
أن الكتابة عقد يتعلق بالشرط الذي يتضمنه به فيجب أن يكون بحسب ما يتيسر من مال وعبرا
ضمان عليه وإذا أطلق الكتابة جعل الرقبة بإزاء المال كله ما نقص عن المال يجب نقصانه
من الرقبة

مسألة بيع أمهات الأولاد

ومما انفردت به
الإمامية القول بجواز بيع أمهات الأولاد بعد وفاة أولادهن ولا يجوز بيع أم الولد
وولدها حي وهذا هو موضع الانفراد فإن من يوافق الإمامية في جواز بيع أمهات الأولاد
خالفها في التفصيل الذي ذكرناه وقد روت العامة وحكى أصحاب الخلاف القول بجواز
بيع أم الولد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلم وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله
وأبي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير والوليد بن عقبة وسويد بن
غفلة وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن سيرين وابن الزبير وعبد الملك بن يعلى وهو قول أهل
الظاهر وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهن والذي يدل على صحة مذهبنا
بعد إجماع الطائفة قوله تعالى وأحل الله البيع وهذا عام في أمهات الأولاد
وغيرهن فإن قيل قد أجمعنا على أن قوله تعالى وأحل الله البيع مشروط بالملك
لأن بيع ما لا يملكه لا يجوز قلنا الملك باق في أم الولد بلا خلاف لأن وطئها مباح له ولا
وجه لإباحته إلا ملك اليمين ويدل أيضا على ذلك أنه لا خلاف في جواز عتقها بعد الولد
ولو لم يكن الملك باقيا لما جاز العتق وكذلك يجوز مكاتبتها وأن يأخذ سيدها ما كاتبها
عليه عوضا عن رقبتها وهذا يدل على بقاء الملك وكذلك أجمعوا على أن قاتلها لا يجب
عليه الدية وإنما يجب عليه قيمتها فإن قالوا بقاء الملك لا يدل على جواز البيع بل لا يمتنع
أن يبقى الملك وهو ناقص كملك الشيء المرهون هو باق على الراهن وإن لم يجز بيعه قلنا
إذا سلمتم بقاء الملك فبقاؤه يقتضي استمرار أحكامه وإذا ادعيتم فيه النقصان طولبتم
بالدلالة ولن تجدوها على أنا لو سلمنا نقصان الملك تبرعا لجاز أن نحمله على أنه لا يجوز

بيعها مع بقاء ولدها وهذا ضرب من النقصان في الملك ويدل أيضا على ذلك قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم وقد علمنا أن المولى
أن يطأ أم ولده وإنما يطأها بملك اليمين لأنه لا عقد ها هنا وإذا جاز أن يطأها بالملك جاز له
أن يبيعها كما جاز مثل ذلك في سائر جواريه ومما يعتمد بما ذكرناه أن بيع أمهات الأولاد
كان مستعملا في حياة النبي عليه السلم متعارفا وطول أيام أبي بكر حتى نهى عمر عن ذلك
فامتنع منه اتباعا لقوله وإنما نهى عن ذلك لمصلحة رآها كالنهي عن متعة الحج وإلزام المطلق
ثلاثا بلفظ واحد تحريم زوجته عليه وإغرامه أنس بن مالك وديعة هلكت من ماله في
مسائل كثيرة خالف فيها جميع الأمة فما الخلاف عليه في بيع أمهات الأولاد إلا كالخلاف
عليه في المسائل التي ذكرنا بعضها ومما يقوي أن نهي عمر عن بيع أمهات الأولاد
كان لرأي اختاره وهو ما روي عن عبد الله بن أبي الهذيل قال جاء شاب إلى عمر فقال إن
أمي أمة وإن عمي فهو يبيعها ويطؤها وأنا شاد به ضربة أدخل فيها النار فقال عمر هذا
فساد لو ترك يوما ينبغي أن يعتق ولو لم يكن بيع أم الولد جائزا لما كان عمر يفسخ شراء عم
الغلام للجارية ويردها إلى أبي الغلام ومما يمكن إيراده على سبيل المعارضة فإنه وارد
من طريق الآحاد التي لا يجوز الاحتجاج بها فيما طريقه العلم وإنما يصح لأصحابنا أن يعارضوا
بها لأن خصومنا يرون العمل بأخبار الآحاد ما رواه أبو داود سليمان بن الأشعث
السجستاني قال حدثنا عبد الله بن محمد النوفلي قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحق
عن خطاب بن صالح مولى الأنصار عن أمه عن سلامة بنت معقل قالت قدم بي عمي في الجاهلية
فباعني من الحباب بن عمرو فولدت له عبد الرحمن ثم هلك فقالت امرأته الآن تباعين
في دينه فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبرته فقال عليه السلم لأخيه أبي اليسر
كعب بن عمرو أعتقوها فإذا سمعتم برقيق قدم علي فأتوني أعوضكم منها فعوضهم مني
غلاما فلو عتقت أم الولد بموت سيدها لما أمر النبي عليه السلم الوارث بعتقها ولما ضمن
له العوض عنها لأنها قد عتقت بموت سيدها وليس لكم بيعها ومما يمكن ذكره أيضا على
سبيل المعارضة [illegible] عطاء وأبو الزبير وابن أبي نجيح كلهم عن جابر بن عبد الله قال
بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي بكر فلما كان أيام عمر
نهانا وعن زيد العمي عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري قال كنا نبيع أمهات
الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وعن إبرهيم بن مهاجر قال سمعت أبا
بن علقمة يقول كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد عمر إلى أن نهانا عنه وعن عبيدة
السلماني عن أمير المؤمنين عليه السلم قال كان رأيي ورأي عمر ألا تباع أمهات الأولاد
وقد رأيت أن أبيعهن وعن محمد بن سيرين عن عمرو بن علي الهمداني عن عمر قال إن أسلمت

نهى عنه

وعتقت عتقت وان كفرت وفجرت تقت في هذا الخبر دليل على أن نهيه عن بيعها كان على سبيل
الاستحباب لأنها لو عتقت بموت السيد لما منع فجورها من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن
وهب قال اصابنا ابن سعيد لنا جارية وولدت منه بنتا وماتت البنت فأتينا عمر فقصصنا عليه
القصة فقال هي جاريتك فإن شئت فبعها وعن الحكم عن زيد بن وهب عن عمر نحوه فأما اعتراض
من يعترض على ما ذكرناه في الرواية عن جابر وأبي سعيد الخدري من انا كنا نبيع امهات
الاولاد والنبي صلى الله عليه وآله وسلم فينا حي لا نرى بذلك باسا بأن يقول ليس في ذلك دليل
على ان النبي عليه السلام كان عالما بذلك ولم ينكره وقد يجوز أن يكون في حياته عليه السلام
ما لا يعرفه فليس بشيء مرضي لأن احتجاج الرجلين بأن بيع امهات الاولاد كان في حياة النبي
عليه السلام خرج مخرج الاخبار بأنه كان عالما بذلك والا فلا فائدة في أن يجري في أيامه
ما لا يعرفه ولو ساغ هذا التأويل لقيل إنما هذا التخريج الذي تخرجه الخصوم فلما لم يقل
ذلك دل على انهما انما اخبرا بأن ذلك يجري وهو عليه السلام يعرفه ويبلغه فلا ينكره وقد تعلق
من امتنع من بيع امهات الاولاد بأشياء منها ان ولدها من الامة حر لا محالة وهو كالجزء
منها فحريته متعدية اليها ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله ايما رجل ولدت منه أمته فهي معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر عن
النبي عليه السلام نحوه وعن سعيد بن المسيب قال امر النبي عليه السلام بعتق امهات
الاولاد وان لا يبعن ولا يستسعين وبما روي عنه عليه السلام في مارية حين ولدت
منه أنه قال اعتقها ولدها وادعوا أيضا اجماع الصحابة على عتقها في أيام عمر بن
الخطاب والاجماع حجة فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا لم زعمتم أن حرية الولد تتعدى
الى الام ومن مذهبكم أن الام لا تتبع الولد في الاحكام وانما يتبعها الولد فإذا اعتقت
الامة عتق ما في بطنها وليس إذا اعتق ما في بطنها عتقت وأيضا فلو كان الولد هو الموجب
لحريتها لعتقت في الحال ولم يتأخر ذلك الى موت السيد على أن لأصحاب الشافعي لا يصح
أن تعلقوا بهذه الطريقة لأن الشافعي يذهب الى أن من اشترى امرأة وهي امة وقد
كانت حملت منه ووضعت عنده ولا أعتق ولده منها ولم ينتشر [illegible] الولد اليها بل
تكون امة حتى تحمل منه وهي في ملكه فأما ما روي عن عكرمة عن ابن عباس كان حفاظ
أصحاب الحديث ونقاده قطعوا على أنه كذب لا أصل له وكذلك الخبر الذي روي عن
سعيد بن المسيب ويوضح ذلك ما رواه اشعث عن سالم ابي عزرة القرشي عن ابن عباس أنه
كان يجعل امهات الاولاد من انصباء أولادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك أثر عن رسول الله
صلى الله عليه وآله يتضمن العتق والحرية لما جعلهن من انصباء أولادهن وقد روي عن ابن
عباس أنه قال في أم الولد انما هي كبعيرك أو ذودك وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة في أم الولد

قال قال عمر تعتق فلو كان عكرمة على ما ذكره في الخبر الاول روى عن ابن عباس عتقها عن النبي
عليه السلام لما اسنده الى عمر بل كان ينسبه الى النبي عليه السلام عن نافع قال قال رجل لابن
عمر هو ذا عبد الله بن الزبير يبيع امهات الاولاد فقال ابن عمر لكن ابي عمر كان يقول ايما امة
ولدت من سيدها فهي معتقة له وهي حرة اذا مات وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه
فلو كان ابن عمر روى عن النبي عليه السلام انها تعتق بموته لجعل عتقها مسندا الى النبي عليه السلام
ولم يجعله الى عمر وروي عن زيد بن وهب الجهني قال مات رجل منا وترك ام ولد فأمر الوليد بن عقبة
ببيعها فقال ابن مسعود ان كنتم لابد فاعلين فاجعلوها من نصيب ابنها فتعتق فلو كان في ذلك
اثر عن النبي عليه السلام لما خفي على ابن مسعود ولا على الوليد بن عقبة وهو امير الكوفة من قبل
عثمان بن عفان حتى يقضي ببيعها بمحضر من الصحابة ولما قال امير المؤمنين عليه السلام قد كان من رأي
ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الآن ان يبعن ولكان عبد الله بن الزبير لا يبيعهن طول ولايته
على الحرمين والعراق من غير ان ينكر اصحابه عليه وعن القاسم بن الفضل بن معدان عن محمد بن زياد
قال كانت جدتي ام ولد لعثمن بن مظعون فأراد ابن عثمان بيعها بعد موت ابيه فأتت عائشة فقالت
ان ابن عثمان يريد بيعي فلو كلمتيه لو شفعت موضعا ما لي وقد كنت ولدت من ابيه فقالت لها
اذهبي الى عمر فإنه يعتقك فأتيت عمر فأرسل الى ابن عثمن بن مظعون فقال له أردت بيع هذه
فقال نعم فقال ليس لك ذلك هي حرة وفي هذا دلالة على ان عائشة وابن عثمن بن مظعون كانا
يريان بيعها وانه لم يكن عندهما في ذلك اثر عن النبي عليه السلام ولذلك اجاز بيعها امير المؤمنين
علي عليه السلام وجابر وابن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم على ان
هذه الاخبار التي تعلقوا بها وما اشبهها اخبار آحاد لا توجب علما ولا يقينا واكثر ما توجبه مع
السلامة التامة الظن ولا يجوز الرجوع عن الادلة التي قدمناها مما يوجب العلم اليقين وهي معارضة
بما ذكرنا بعضه واغفلنا معظمه من رواياتهم المتضمنة لجواز بيع امهات الاولاد فأما ما يختص
الشيعة الامامية في هذا الباب من الاخبار فهو اكثر من ان يحصى وانما عدلنا عما هم بما يروونه
وينقلونه وهو موجود في كتب اخبارهم على انه يمكن اذا سلمنا صحة الخبر الاول والثاني ان يكون
المعنى فيه انها تعتق اذا كان مولاها قد علق عتقها بوفاته وهذا مما لا شبهة فيه فأما ما رووه
عن النبي عليه السلام في ام ابراهيم ولده انه قال اعتقها ولدها فهو ايضا من اخبار الآحاد التي لا توجب
العلم وهم يروونه عن ابي بكر بن ابي سبرة وهو عند نقاد اصحاب الحديث من الكذابين ويرويه
ابن ابي سبرة عن الحسين بن عبيد الله بن عبيد الله بن عباس وهو عندهم من الضعفاء المطرحين وما بينهم
وهو معارض بكل ما تقدم ولا بد من ترك ظاهره لأن ولدها لو كان اعتقها لعتقت في الحال وقد
قد اجمعنا على خلاف ذلك ويحتمل ان يكون النبي عليه السلام علق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة
التي هي السبب في العتق قال عليه السلام اعتقها ولدها وهذا التأويل اولى من تأويلهم لأنهم يجعلون

المسبب الذي هو العتق متأخراً عن السبب الذي هو الولادة وتأويلنا يقتضي أن يكون المسبب بعد
السبب بلا فصل وقد تأول هذا الخبر أيضاً قوم على أن المراد بطن ولدها يدعو إلى عتقها وما
دعاه إلى غيره جاز أن يجعل كأنه واقع عنده فأما ما ادعوه من الإجماع فقد بينا أن الخلاف في هذه
المسألة متقدم ومتأخر وأن بيع أمهات الأولاد كان في أيام النبي عليه السلم وأبي بكر إلى أن
نهى عنه عمر فكيف يدعى الإجماع في هذه المسألة والخلاف فيها أظهر من الشمس وقد روي عن الأجلح
عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عدي في رجل مات وعليه دين ولم يترك إلا أم ولد قال تستسعى
في الدين وعن ابن مسعود قال تعتق من نصيب ولدها وعن الشعبي وإبراهيم النخعي قال تجزئ
عتق أم الولد عن الرقبة الواجبة وعن حماد بن زيد عن أيوب وابن عون أن ذا قرابة لمحمد بن سيرين
توفي وترك أم ولد له حبلى فأرسل محمد بن سيرين إلى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة فأمر
عبد الملك أن يجعل عتقها من نصيب ولدها وفي ذلك كله دليل على أن الخلاف ما زال في الأعصار
المتقدمة والمتأخرة إلى وقتنا هذا

كتاب الصيد والذبائح والأطعمة والأشربة واللباس

مسألة ومما انفردت به الإمامية الآن وإن وافقها في ذلك قول أقوام حكي
قديماً القول بأن الصيد لا يحل إلا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها من الطيور وذوات الأربع والصقر
والبازي والشاهين وما أشبههن ومن ذوات الأربع كعناق الأرض والفهد وما جرى مجراهما ولا يحل عندهم
أكل ما قتله غير الكلب المعلم وخالفنا باقي الفقهاء في ذلك وأجازوا أكل ما علم من الجوارح من الطيور
وذوات الأربع مجرى الكلاب في هذا الحكم وذكر أبو بكر أحمد بن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف
بأحكام القرآن عن نافع قال وجدت في كتاب لعلي بن أبي طالب عليه السلم قال لا يصلح أكل ما قتلته
البزاة وروى أيضاً عن ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما أمسك من الطير البزاة وغيرها فما
أدركت ذكاته فذكيته فهو لك وإلا فلا تطعمه وروى سلمة بن علقمة عن نافع أن علياً عليه السلم
كره ما قتلته الصقور وحكي عن مجاهد أنه كان يكره صيد الطير ويقول مكلبين إنما هي الكلاب
وذكر أبو بكر الرازي أن بعض العلماء حمل مكلبين على الكلاب خاصة وبعضهم حمل ذلك على الكلاب
وغيرها والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة عليه قوله تعالى وما علمتم
من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه الآية
وهذا نص صريح على أنه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها لأنه تعالى لو قال وما علمتم
من الجوارح ولم يقل مكلبين لدخل في الكلام كل جارح من ذي ناب وظفر ولما أتى بلفظة مكلبين
وهي تخص الكلاب لأن المكلب هو صاحب الكلاب بلا خلاف بين أهل اللغة علمنا أنه لم يرد بالجوارح
جميع ما يستحق هذا الاسم وإنما أراد الجوارح من الكلاب خاصة ويجري ذلك مجرى قولهم
ركب القوم دوابهم منعلين أو مجزين نعالها لا يحمل وإن كان اللفظ الأول عاماً على الظاهر الأعلى

عناق الأرض
سياه كوش

ركوب البغال الجمالات فإن قيل دلوا على أن مكلبين إنما أراد به صاحب الكلاب وما أنكرتم
أن يريد به المضري للجارح المعود له والمجري فيدخل فيه المكلب وغيره قلنا ليس لنا في
أن نتكلم فيما طريقه اللغة من لا يعرف موضوع أهلها ولا يعرف عن أحد من أهل اللغة
العربية أن المكلب هو المغري أو المضري بل يقولون وقد نصوا في كتبهم عليه أن
المكلب هو صاحب الكلاب قال النابغة الذبياني سرت عليه من الجوزاء سارية
تزجي الشمال عليه جامد البرد فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد
وفسر أهل اللغة أنه أراد بكلاب صاحب الكلاب وكلاب ومكلب واحد وذكر صاحب
كتاب الجمهرة أن المكلب صاحب الكلاب وأنشد قول الشاعر ضراء أحست نبأة من مكلب
وما ذكر في هذا الباب أكثر من أن يحصى وقد ذكر في تصريف ما يبنى من الكاف والباء واللام
أن المكلب هو المضري والمعلم وقد فتشنا سائر كتب أهل اللغة فما وجدنا لأحد منهم ذكر
ذلك ومن أغرب بقولهم فلان مكلب على كذا وتكلب على كذا تغير منا بل لأن التكلب ههنا
هو العطش وأن المكلب عندهم هو العطشان ولا يقول أحد منهم كلبت الطائر الجارح إذا
علمته كأمراه لأن هذه لفظة مستعملة مشتقة من لفظ الكلاب فكيف يستعمل في غيرها
وإذا قيل قد قالوا الأسير مكلب قلنا من قال ذلك فقد فسره وقال معنى مكلب
مشدود بالكلب الذي هو القد وإنما كان الأسير المشدود بالقد الذي هو الكلب قيل
مكلب وما أنكرنا أن يكون المكلب في موضع من المواضع في غير الكلاب وإنما أنكرنا أن يكون
المكلب هو المعلم والمغري والمضري على أنا لو سلمنا أن هذه اللفظة قد تستعمل
في التعليم والتمرين فذلك مجاز والمعنى الذي ذكرنا استعمالها فيه حقيقة وحمل القرآن
على الحقيقة أولى من حمله على المجاز على أن قوله تعالى وما علمتم من الجوارح يغني
عن أن يكرر ويقول معلمين لأن من حمل لفظة مكلبين على التعليم لا بد من أن يلزمه التكرار
وإذا جعلناه ذلك مختصاً بالكلاب أفاد لأنه بيان لأن هذا الحكم يتعلق بالكلاب دون غيرها
ولو أبدلنا في الآية لفظة مكلبين بمعلمين لما حسنت وكيف يحمل على معناها ولو صرحنا
بها لكان الكلام قبيحاً ويدل أيضاً على ما ذهبنا إليه أن الجارح غير الكلب إذا صاد
صيداً فقتله فقد حله الموت وكل حيوان حله الموت فهو ميتة ويستحق هذا الاسم
في الشريعة إلا أن يقوم دلالة شرعية على ذكاته فلا يجري عليه حينئذ اسم الميتة
وإن حله الموت فإذا ادعوا ذكاة ما حله الموت من صيد البازي والفهد وما أشبههما
فعليهم الدلالة ولا يتمكنون من دلالة وإنما يفزعون إلى خبر واحد أو قياس وكلاهما ما
يوجب العلم فيترك له ظاهر القرآن **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
أن الكلب إذا أكل من الصيد وإن كثر أكله منه وتكرر فإنه لا يؤكل منه وخالف باقي الفقهاء

في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد اذا اكل الكلب من الصيد فهو غير معلم
فلا يؤكل ويؤكل صيد البازي وان اكل وهو قول الثوري وحماد والاوزاعي والليث
يؤكل وان اكل الكلب منه وقال الشافعي لا يؤكل اذا اكل الكلب منه والبازي مثله وانما كان
هذا انفرادا لان من قال من الفقهاء انه يؤكل من الصيد وان اكل منه لم يشترط ما شرطناه
من الاقل والاغلب بل اطلق فصار الذي شرطناه انفرادا في هذه المسألة والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة عليه ان اكل الكلب من الصيد اذا اكثر ذلك و
تكرر دل على انه غير معلم والتعليم شرط في اباحة صيد الكلب بلا خلاف ويدل لقوله
تعالى وما علمتم من الجوارح واذا استمر اكل الكلب من الصيد دل على انه غير معلم فلا يحل
اكل صيده ولانه اذا اتى الا اكله لا يكون ممسكا له على صاحبه بل يكون ممسكا له على
نفسه وقول المخالف ان الكلب متى اكل يخرج من ان يكون معلما ليس بشيء لان الاكل
اذا شذ وندر لم يخرج به من ان يكون معلما الا ترى ان العاقل ربما قد يقع منه الغلط
فيما هو عالم به ومختبر له على سبيل الشذوذ من صناعة وكتابة وغيرهما ولا يخرج
عن كونه عالما فالبهيمة مع فقد العقل بذلك احق وتفرقة من فرق من القوم بين البازي
وجوارح الطير وبين الكلب بان الطائر لا يقبل التعليم في ترك الاكل مما يصيده وانه
يكفي في كونها معلمة مع انها مستوحشة غير آنسة ان تالف صاحبها وتجيبه اذا
دعاها والكلب مستانس فلا يكفي في كونه معلما ان يدعى فيجيب ويالف صاحبه فلا بد
من ان يكون تعليمه انما هو لترك الاكل غير صحيحة لان البازي كما جاز ان يتهذب ويمرن
على ما يخالف طبعه من الاستيناس واجابة دعاء صاحبه جاز ايضا ان يمرن ويعلم ترك
الاكل لما يمسكه فيعتاد ذلك ويفارق به طباعه كما فارق في الوجه الاول واما الكلاب
فليس كلها مستانسة وفيها المستوحش ايضا فلم لا يكون علامة كونها معلمة في ان يستانس
بنا وندعوها فتجيب ومعلوم ضرورة ان اجابة داعيها ليس هو بشيء اليها وانما نعلمه
ونمرنه عليه فالا اجريتموها مجرى جوارح الطير في ان اكلها مما تمسكه ليس مخرجا لها
من التعليم وهذا كله من القوم خدش وخبط **مسألة** ومما انفردت به الامامية
تحريم اكل الثعلب والارنب والضب ومن صيد البحر السمك الجري والمارماهي و (المرماهي)
الزمار وكل ما لا فلس له من السمك وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا انه روي عن ابي حنيفة
واصحابه موافقتنا في الثعلب خاصة وروي عنهم ايضا كراهية اكل الضب وروي اكلهم
في خبر معروف رواه الاعمش قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصبنا منها جماعة وطبخنا
منها وان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ما هذا فقلنا ضباب
اصبناها فقال عليه السلام ان امة من بني اسرائيل مسخت واراها في تلك الارض واني اخشى ان تكون

هذه منها فاكفؤوها وهذا الخبر يقتضي كما تراه ان الضب محرم مسخ وهو قول الامامية
لانهم يعدون الضب من جملة المسوخ التي هي الفيل والارنب والذئب والعقرب والضب
والعنكبوت والجري والوطواط والقرد والخنزير ولا يزال مخالفوهم اذا سمعوا منهم ذكر
هذه المسوخ التي ما اعتمدوا في انها مسوخ الا على الرواية تضاحكوا واستهزؤوا بهم و
نسبوهم الى الغفلة وبعد الفطنة وهم يروون عن طرقهم وعن رجالهم مثل ما عجبوا منه
بعينه والله المستعان والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان
تبني هذه المسألة على مسألة تحريم صيد البازي وما اشبهه من جوارح الطير فعلت فقلت
كل من حرم صيد جوارح الطير حرم ما عددناه والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع فان
استدل المخالف بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم
صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الآية يقتضي ان جميع صيد البحر حلال ولذا الصيد البر
الا على المحرم خاصة واستدل بما لا يزال يستدل به على ان اصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلة
ولا آجلة على الاباحة وعلى من حظر شيئا من ذلك الدليل والجواب ان قوله تعالى
احل لكم صيد البحر لا يتناول ظاهره الخلاف في هذه المسألة لان الصيد مصدر صدت وهو
يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصائد وانما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيدا مجازا
وعلى وجه الحذف لانه محل للاصطياد فسمي باسمه واذا كان كلامنا في تحريم لحم الصيد
فلا دلالة في اباحة الصيد لان الصيد غير المصيد فان تعلق بقوله تعالى وطعامه متاعا
لكم وللسيارة يقتضي انه اراد المصيد دون الصيد لان لفظة الطعام لا يليق الا بما ذكرناه
دون المصدر قلنا لو سلمنا ان لفظة الطعام ترجع الى اللحوم ما يخرج من حيوان البحر
لكان لنا ان نقول قوله تعالى وطعامه يقتضي ان يكون ذلك اللحم مستحلا في الشريعة لا اسم
الطعام لان ما هو محرم في الشريعة لا يسمى بالاطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير فمن ادعى
في شيء مما عددناه تحريمه انه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك فانه يتعذر عليه وقد روي
عن الحسن البصري في قوله تعالى وطعامه انه اراد به البر والشعير والحبوب التي تسقى بذلك
الماء وحمل اكثر المفسرين لفظة البحر على كل ماء كثير من عذب وملح واذا حمل على الحبوب سقط
المسألة فاما الجواب عن قولهم ان الاصل الاباحة فهو كذلك الا انا نرجع عن حكم الاصل
بالادلة القاطعة وقد ذكرناها هاهنا **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من
وجد سمكة على ساحل بحر او شاطئ نهر ولم يعلم هل هي ميتة او ذكية فيجب ان يلقيها في
الماء فان طفت على ظهرها فهي ميتة وان طفت على وجهها فهي ذكية فان ابا حنيفة وان (وان وافقنا)
وافقنا في ان السمك الطافي على الماء لا يؤكل فانه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي ذكرناه ويجب
على هذا الاعتبار ان يقول اصحابنا في السمك الطافي على الماء انه ليس بمحرم على الاطلاق بل يعتبر

بما ذكرناه فإن نجدوه طافيا على ظهره أو وجهه حملوا عنه خلك دليلنا الإجماع المتردد
وإن شئت بنيت هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة من أمثالها وأن أحدا من المسلمين ما فرق بين الأمرين

ان نبني

مسألة ومما انفردت الإمامية به أن ذبائح أهل الكتاب محرمة لا يحل أكلها
ولا التصرف فيها لأن الذكاة ملحقة بها وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلب أو غيره وخالف جميع
الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الإجماع المتردد وأيضا قوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وهذا نص في موضع الخلاف لأن من ذكرناه من الكفار
لا يرون التسمية على الذبائح فرضا ولا سنة فهم لا يسمون على ذبائحهم ولو سموا لكانوا
مسمين لغير الله لأنهم لا يعرفون الله تعالى لكفرهم على ما دللنا عليه في غير موضع وهذه
الجملة تقتضي تحريم ذبائحهم فإن قيل هذا يقتضي أن لا تحل ذبيحة الصبي لأنه غير
عارف بالله تعالى قلنا ظاهر الآية يقتضي ذلك وإنما أدخلناه فيمن تجوز ذبيحته
بدليل ولأن الصبي وإن لم يكن عارفا فليس بكافر ولا معتقد أن إلهه غير من يستحق العبادة
على الحقيقة وإنما هو خال من المعرفة فجاز أن يجري مجرى العارف متى ذبح وتلفظ
بالتسمية وهذا كله غير موجود في الكفار فإن اعترض علينا بقوله تعالى اليوم أحل لكم
الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والدعي أن الطعام
يدخل فيه ذبائح أهل الكتاب فالجواب عن ذلك أن أصحابنا يحملون قوله تعالى
وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يملكونه مما يؤكل من حبوب
وغيرها وهذا تخصيص لا محالة لأن ما يسمون طعاما من ذبائحهم يدخل تحت اللفظة
ولا يجوز إخراجه إلا بدليل فإذا قلنا تخصيصه بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه قيل لنا ليس أنتم بأن تخصوا آيتنا بعموم آيتكم بأولى منا إذا خصصنا
الآية التي تعلقتم بعموم ظاهر الآية التي استدللنا بها والذي يجب أن يعتمد في
الفرق بين الأمرين أنه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة وأن من تركها عامدا
لا يكون مذكيا ولا يجوز أكل ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب إلى هذا المذهب
من الأمة يذهب إلى تخصيص قوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وأن ذبائحهم
لا تدخل تحته والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع ولا يلزم على ما ذكرناه أن أصحاب
أبي حنيفة يوافقونا على وجوب التسمية وإن لم يخصصوا بالآية الأخرى لأنا اشترطنا
إيجاب التسمية مع الذكر على كل حال وعند أصحاب أبي حنيفة أنه جائز أن يترك
التسمية من أداه اجتهاده إلى ذلك أو استفتى من هذه حاله والإمامية يذهبون
إلى أن التسمية مع الذكر لا تسقط بحال من الأحوال فإن قيل على هذه الطريقة
التي تعتمدها من الجمع بين المسلمين ما أنكرتم أن لمن خالفكم أن يعكس هذه الطريقة عليكم

ويقول قد ثبت أن التسمية غير واجبة أو يشير إلى مسألة قد دل الدليل على صحتها عنده ثم
يقول وكل من ذهب إلى هذا الحكم يذهب إلى عموم قوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل
لكم والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع قلنا الفرق بيننا ظاهر لأنا إذا بنينا على
مسألة صحيحة عندنا صححناها ونفي الشبهة عنها ومخالفنا إذا بنى على مسألة مثل أن
التسمية غير واجبة أو غير ذلك من المسائل لا يمكنه أن يصحح ما بنى عليه ولا أن يورد حجة
قاطعة فيه والمحنة بيننا وبين من تعاطى ذلك ونحن إذا بنينا على مسألة دللنا على صحتها
بما لا يمكن دفعه فهذا على التفصيل تخرجه الاعتبار والاختبار

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بإيجاب استقبال القبلة عند الذبح مع إمكان ذلك وخالف
باقي الفقهاء في وجوبه وأنه شرط في الذكاة دليلنا بعد الإجماع المتردد في الطريقة
التي تقدم نظيرها وهي أن من ذبح غير مستقبل القبلة عامدا فقد أتلف الروح وحل
الموت في الذبيحة وحلول الموت يوجب أن تكون ميتة إلا أن تقوم دلالة على حصول الذكاة
فلا يستحق هذا الاسم ومن ادعى دلالة شرعية على ذلك كان عليه إقامتها ولم نجدها
ولم يبق بعد ذلك إلا كونها ميتة وداخلة تحت قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وإنما
كانت الذكاة حكما شرعيا وقد علمنا أنه إذا استقبل القبلة وسمى اسم الله تعالى يكون
مذكيا بالاتفاق وإذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكيا فيجب الاستقبال والتسمية ليكون
بيقين مذكيا

مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بوجوب العقيقة
وهي الذبيحة يذبح عن المولود ذكرا كان أو أنثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال
الشافعي ومالك مستحبة وقال أبو حنيفة ليست بمستحبة وحكي عن الحسن البصري القول
بوجوبها وهو مذهب أهل الظاهر وهذه موافقة للإمامية دليلنا بعد الإجماع
المتردد أن العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وإيصال منفعة إلى المساكين ويدخل في
عموم قوله تعالى وافعلوا الخير وما أشبه هذه الآية من الأمر بالطاعات والقربات وظاهر
الأمر في الشريعة يقتضي الوجوب فإن قيل على الاستدلال بقوله تعالى وافعلوا الخير
في هذا الموضع وأشباهه من المسائل التي استدللنا بهذا العموم فيها ما أنكرتم من فساد
الاستدلال بذلك من جهة أن الخير لا نهاية له ومحال أن يوجب الله تعالى علينا ما لا يمكن
أن نفعله وإذا لم يمكن إيجاب الجميع وليس البعض بذلك أولى من البعض بطل الاستدلال بالآية
قلنا لا شبهة في أن إيجاب ما لا يتناهى لا يصح غير أنا نفرض المسألة فنقول قد ثبت
أن من عق دفعة واحدة عن ولده يكون فاعلا للخير وفعل المرء صحيح غير محال فيجب تناول
الآية له وهكذا نفرض في كل مسألة ومن منع استدلالنا بعموم هذه الآية على وجوب شيء من
العبادات والقربات وأن نعين على ما يصح تناول الإيجاب له ثم تدخله في عموم الآية

ويمكن أن يذكر للمخالف على سبيل المعارضة ما يروونه عنهم عن النبي عليه السلام أنه قال في
المولود أميطوا عنه دماً وفي خبر آخر يعق عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة وأنها قالت
أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نعق عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة وروى
ابن عباس أن النبي عليه السلام عق عن الحسن والحسين صلوات الله عليهما كبشاً كبشاً فجمع
عليه السلام في إيجاب العقيقة بين القول والفعل وليس لهم أن يتعلقوا بما يروونه عن النبي
عليه السلام من قوله ليس في المال حق سوى الزكاة وبما يروى عنه عليه السلام من قوله من أحب أن
ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة فعلق ذلك بالمحبة وما كان
واجباً لا يعلق بالمحبة وبما يروونه عن فاطمة عليها السلام أنها قالت يا رسول الله أعق
عن ابني الحسن فقال عليه السلام احلقي رأسه وتصدقي بوزن شعره فضة ولو كانت واجبة
لأمرها بها الجواب عن ذلك كله أن هذه أخبار آحاد ينفردون بها لا تعرف
عدالة رواتها ولا أسماؤهم وبإزائها من الأخبار التي تقدمت ما تنفرد بروايتها الجمهور
وما ينفردون أيضاً بروايته ما قد ذكرنا بعضه ولو عدلنا عن هذا كله وسلمت هذه
الأخبار من كل قدح وجرح وأوجبت غالب الظن أليس من مذهبنا أن أخبار الآحاد
لا يجب العمل في الشريعة بها وإنما جاز لنا أن نعارضهم بأخبار الآحاد لأنهم بأجمعهم
يذهبون إلى وجوب العمل بأخبار الآحاد ثم نستظهر متبرعين بذكر تأويل هذه
الأخبار أما الخبر الأول فلا دلالة لهم فيه لأنه نفى أن يكون في المال حق سوى الزكاة
والعقيقة عند من أوجبها تجب في الذمة وهو في ذمة الوالدين لا في المال وأما الخبر الثاني
فلا حجة فيه لأنه إنما علق الفضل في ذلك بالمحبة لا الأصل والفضل في أن يعق بشاتين
وقد يجري الواجب ويجري مجرى ذلك قول القائل من أحب أن يصلي فليصل في
المساجد وفي الجماعات وإنما يريد الفضل وإن كان أصل الصلاة واجباً وأما الخبر
الثالث فغير ممتنع أن يكون عليه السلام عق عنه أو عزم على أن يتولى ذلك فعدل عن
أمرها بذلك إلى قربة أخرى لهذه العلة **مسألة** ومما انفردت به
الإمامية أن كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن ثبت كفرهم
بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز أكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وقد دللنا على هذه المسألة في كتاب الطهارة حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس
لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تعالى إنما المشركون نجس واستقصيناه فلا معنى لإعادته
مسألة ومما انفردت الإمامية به وإن كان الفقهاء قد رووا عن ابن عباس
موافقتها في ذلك تحليل لحوم الحمر الأهلية وحرمها سائر الفقهاء وانتهوا في ذلك إلى
أن ابن القيم روى عن ناس لكان الحمار الوحشي إذا تأنس وصار يحمل عليه كما يحمل على الحمار

الأهلي فإنه لا يؤكل وإن خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الإجماع المتردد أن الأصل
فيما فيه منفعة ولا مضرة فيه الإباحة ولحوم الحمر الأهلية بهذه الصفة فإن ادعوا مخرجها
من جهة الحظر لها والنهي عنها فإنهم يفزعون إلى أخبار آحاد ليست بحجة
في مثل ذلك وهي معارضة بأمثالها ويمكن أيضاً أن يستدل على ذلك بقوله تعالى قل لا أجد
فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه الآية فإن احتجوا عليه بقوله تعالى والخيل والبغال و
الحمير لتركبوها وزينة وأنه تعالى أخبر أنها للركوب والزينة لا للأكل قلنا لهم
قوله تعالى إنها للركوب والزينة لا يمنع أن تكون لغير ذلك ألا ترى إلى قول القائل قد أعطيتك
هذا الثوب لتلبسه لا يمنع من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من وجوه شتى ولأن
المقصود بالخيل والحمير الركوب والزينة وليس أكل لحومها مقصوداً فيها ثم إنه لا يمنع
من الحمل على الحمير والخيل وإن لم يذكر الحمل وإنما خص الركوب والزينة بالذكر والكثير
الفقهاء يجيزون أكل لحوم الخيل ولم يمنع لفظ الآية ذكر الركوب والزينة خاصة من
أكل لحوم الخيل فكذلك الحمير فإن استدلوا بما يروونه عن ابن عباس رضي الله عنه أنه
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمر وأمر بلحوم الخيل أن تؤكل وأيضاً
بما رواه خالد بن الوليد قال كنا مع النبي عليه السلام في خيبر فقال عليه السلام لا تحل أموال
المعاهدين إلا بحقها وحرام عليكم الحمر الأهلية وبغالها وبما يروى به أنس عن النبي عليه السلام
أنه نهى عن لحوم الحمر وقال إنها رجس فالجواب عن ذلك أن هذه أخبار آحاد والعمل
بها في الشريعة عندنا غير جائز ولا يجوز مع ذلك أن يرجع بها عن ظاهر الكتاب وتعارضها
بالأخبار التي يرويها الإمامية ما لا يحصى ومما يرد به مخالفوها ما رواه غالب بن الحسن قال
قلت يا رسول الله لم يبق من مالي إلا الحمر فقال عليه السلام أطعم أهلك من سمين مالك فإني إنما نهيت عن
جوال القرية وهذا لا محالة معارض لأخبارهم كلها ثم يمكن أن يقال في تلك الأخبار أن سبب
النهي عن لحوم الحمر الأهلية هو لأجل الظهر وقلته في ذلك الزمان كما أنه عليه السلام نهى عن لحوم
الخيل لهذه العلة وقد روي عن ابن عباس أنه قال إنما نهى عن لحوم الحمر لئلا يقل الظهر فيقوى
هذا التأويل بهذه الرواية فأما الخبر الذي تضمن أنها رجس فالرجس والركس والنجس واحد
في الشريعة ولا محصل من أهل الشريعة يذهب إلى أن الحمار الأهلي نجس العين **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية تحليل لحوم البغال وباقي الفقهاء على حظر ذلك وروي عن الحسن
البصري أنه ذهب إلى إباحة لحوم البغال وهذه موافقة للإمامية وكل شيء دللنا به على
إباحة لحوم الحمير الأهلية وكل من أباح لحومها أباح لحوم البغال والتفرقة بين الأمرين
خروج عن الإجماع **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن الجنين الذي
يوجد في بطن أمه بعد ذكاتها على ضربين إن كان كاملاً وعلامة كماله أن ينبت شعره إن كان

من ذوات الشعر او يطهر ومن لو كان عن ذلك لا وبار فانه يحل اكله وذكاته ذكاة امه وان لم
يبلغ الحد الذي ذكرناه وجب ان يذكى ذكاة منفردة ان خرج حيا وان لم يخرج حيا فلا يؤكل
وانما كان هذا انفرادا لان الشافعي ومن وافقه يذهب الى ان ذكاة الجنين ذكاة امه على كل
حال وابو حنيفة ومن وافقه يذهب الى ان الجنين له ذكاة مفردة على كل حال دليلنا الاجماع
المتردد وان شئت ان تبني على بعض المسائل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل صيد او
حيوان واستقبال القبلة وان احدا من الامة لم يفرق بين المسئلتين وليس لهم ان يحتجوا علينا
بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ذكاة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل
من الاجنة وغير الكامل وبما يروونه ايضا عن النبي عليه السلم انه سئل عن البقرة والشاة يذبح
فيوجد في بطنها الجنين انأكله او نلقيه فقال كلوا ان شئتم ولم يفصل كما فصلت الامامية
قلنا قد مضى ان اخبار الآحاد ليست بحجة في الشرع وان هذا مما تنفرد به المخالفون
بروايته ما يرويه الامامية في ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان نقول في الخبر الاول لا يخلوا
من ان يكون تاويله على ما تاوله الشافعي عليه من ان المراد ان ذكاة الجنين هي ذكاة امه
وانه يصير له حكم الذكاة لذكاتها وان كان كذلك حملناه على الجنين الكامل الذي قد نبت عليه
الشعر والوبر وخصصنا عمومه بادلتنا التي ذكرناها او يكون التاويل على ما تاوله ابو حنيفة
من ان ذلك على سبيل التشبيه وانما المراد بالخبر ان ذكاة الجنين مثل ذكاة امه في
الذبح فيحمل ذلك على الجنين الذي يخرج من بطن امه حيا فذكاته ما خرج كذلك واجبة كذكاة
الام ويقوي تاويل الشافعي وان كنا قد بينا تخريج مذهبنا على تاويل ابي حنيفة ان لفظ
الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار وهو انما يسمى بهذا الاسم في حال كونه في بطن امه
واذا ظهر زال عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة ويسمى بذلك مجازا من حيث كان جنينا
قبل حال الظهور فكيف يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا خرج حيا ذكي كما تذكى امه وهو
لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه فالاشبه ان يكون المراد ان ذكاة امه يتعدى اليه في الحكم
وهو جنين في البطن ومن وجه آخر وهو ان تخصيص الام بالذكر لا بد له من فائدة واذا حمل على
ان ذكاته ذكاتها افاد هذا التخصيص واذا حمل على ان المراد ان الجنين يذبح اذا خرج
حيا كما يفعل بامه لم يفد هذا التخصيص بالام لان غير الام من الاباعد كلها كالام في هذا المعنى
فلا معنى للتخصيص فان قيل قد روي هذا الخبر بالنصب ومع النصب لا بد من التشبيه فكانه
قال ذكاة الجنين كذكاة امه فلما سقط الكاف تعدى الفعل الى لفظ ذكاة فانتصب قلنا قد بينا
ان حمل الخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا فما علينا في النصب الا مثل ما علينا بالرفع على
ان اصحاب الشافعي قد اجابوا عن رواية النصب بعد ان دفعوا الطريق بها واستبعدوها وشيدوا
ان الرواية بالرفع بان قالوا ان النصب يمكن ان يكون وجهه ان التقدير ذكاة الجنين بذكاة امه
او في ذكاة امه فلما سقط حرف الجر وجب النصب فلم يحمل النصب على التشبيه على كل حال فاما الخبر
الآخر الذي يتضمن كلوا ان شئتم فانا نحمله على الجنين الذي قد تكامل واشعر واوبر ونترك
عموم الظاهر بالادلة

مسئلة ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال والقضيب
والخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون الكليتين وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة
ما ذهبوا اليه الاجماع الذي تردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض المسائل المتقدمة
التي عليها دليل ظاهر وان احدا من الامة ما فرق بين المسئلتين

كتاب الاشربة

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وانه جار مجرى الخمر في
جميع الاحكام من حد شاربه ورد شهادته وفي نجاسته وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة
الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض ما تقدم من المسائل التي بها ظاهر كتاب الله تعالى
قلت ومما يعارض به المخالف القول ما يروونه عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع لان الذي
يرويه الشيعة وتختص بمعرفته من الروايات في هذا الباب مما يروونه يمكنهم ان يقولوا لا نعرف
هؤلاء ولا نثق برواياتهم من ذلك ما رواه ابو عبيد القسم بن سلام قال حدثنا ابو الاسود عن
ابن لهيعة عن دراج ابي السمح وروى الساجي صاحب كتاب اختلاف الفقهاء قال حدثنا
سليمن بن داود قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني عمرو بن الحرث ان دراجا ابا السمح حدثه
واجتمعا على ان دراجا قال ان عمرو بن الحكم حدثنا عن ام حبيبة زوج النبي عليه السلم ان ناسا
من اهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله ليعلمهم الصلاة والسنن والفرايض فقالوا
يا رسول الله ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال عليه السلم الغبيراء قالوا نعم قال عليه السلم
القمح البر خ
لا تطعموه قال الساجي في حديثه قال عليه السلم ذلك ثلثا وقال ابو عبيد القسم بن سلام ثم لما
كان بعد ذلك بيومين ذكروه فقال له عليه السلم فقال الغبيراء قالوا نعم قال عليه السلم لا تطعموها
ثم لما ارادوا ان ينطلقوا سالوه عليه السلم ايضا فقال الغبيراء قالوا نعم قال لا تطعموها قالوا فانهم
لا يدعونه فقال عليه السلم من لم يتركها فاضربوا عنقه وروى ابو عبيد ايضا عن ابن ابي مريم
عن محمد بن جعفر عن زيد بن اسلم عن عطا بن يسار ان النبي عليه السلم سئل عن الغبيراء فنهى عليه السلم
عنها وقال لا خير فيها قال وقال زيد بن اسلم والاسكركة هي وهذا الاسم يختص الفقاع
به يعني الاسكركة في لغة العرب قال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن عليه في علم اللغة العربية
وكان مشهورا بالتقدم فيها ويروى عنه انه قال لبعض رواته وقد حمل ابن الرومي قصيدة
الى بها ابا العباس ثعلبا فان رد عليك شيئا من الاعراب فيها فالقني به وان رد عليك شيئا من
اللغة فلا ولا كرامة ولا يتجاسر مع ابي العباس ثعلب على هذا القول الا متقدم او متناه في علم
اللغة وليت شعري ابن الرومي اسقني الاسكركة الصنبر في حنظلوته واجعل الفقص فيه يا خليلي

انه مضغة العلاء ومنسك لبطونه واراد بالاسكركة الفقاع والجعة الفقون الكوز الذي يشرب فيه
الفقاع والصنبور البارد والقيحن الشراب وقد روى اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوما
من العرب سالوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله ايسكر قالوا نعم فقال عليه السلم لا تقربوه ولم يسأل عليه السلم في الشراب المتخذ من الشعير
عن الاسكار بل حرم ذلك على الاطلاق وحرم الشراب الآخر اذا كان مسكرا فدل ذلك على
ان الغبيرا محرمة بعينها كالخمر وقد روى اصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة
ان عبد الله الاشجعي كان يكره الفقاع وقال احمد بن حنبل كان ابن المبارك يكرهه وقال
احمد حدثنا ابو عبد الله المدني قال كان مالك بن انس يكره الفقاع ويكره ان يباع في الاسواق
وكان يزيد بن هرون يكرهه قال احمد وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال
الغبيراء التي نهى النبي عليه السلم عنها الفقاع وقال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير
فاذا نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله
هي الاسكركة وقال ابو موسى الاسكركة خمر الحبشة واذا كانت هذه رواياتهم واقوال
شيوخهم ومتقدمي اصحاب حديثهم فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقبلون من اخبار
الآحاد ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الامامية في تحريم
الفقاع ومالك بن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه وكذلك
ابن المبارك ويزيد بن هرون وهما شيخا اصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى
نعوذ بالله منهما **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة
على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وان تحريمها لم يكن متجددا وخالفنا باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
فانهم لا يختلفون فيما ذكرناه والكلام في هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب او ما اشبهه ونبين ان احدا من المسلمين ما فرق بين المسألتين وان
التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان عورضنا بما يروونه من الاخبار الواردة بتجديد
تحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها فجوابنا عن ذلك ان جميع ما ورد في تجديد تحريمها
اخبار آحاد ضعيفة لا توجب علما ولا عملا ولا نترك ما ذكرناه من الادلة القاطعة
لمثل هذه الاخبار واما ما تدعيه اليهود والنصارى من تحليل انبيائهم لها فكذب
منهم عليهم كما كذبوا على انبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه
هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب **مسألة** وعند الامامية اذا انقلبت
الخمر خلا بنفسها او بفعل آدمي اذا طرح فيها ما تنقلب به الى الخل حلت وخالف الشافعي
ومالك في ذلك وابو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم بقول فمن القى

خمرا في خل فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر انه يحل ذلك الخل وعند الامامية ان ذلك لا يجوز حتى
ينقلب الخمر الى الخل لم يحل فكانهم انفردوا من ابي حنيفة بانهم امتنعوا مما اجازه على
بعض الوجوه وان وافقوه على انقلاب الخمر الى الخل فجاز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات
دليلنا بعد الاجماع المتردد ان التحريم انما يتناول ما هو خمر وما انقلب خلا فقد خرج
من ان يكون خمرا ولانه لا خلاف في اباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة
ولا فرق بين اسباب حصوله عليها ويقال لاصحاب ابي حنيفة اي فرق بين غلبة الخل على
الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها او غيره من المائعات او الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رائحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر ينقلب الى الخل ولا ينقلب الى غيره من
المائعات او الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب فالخمر اذا القيت في الخل الكثير
ما انقلبت في الحال الى الخل بل عينها باقية وكذلك هي في الماء فما الفرق بين ان تلقى فيما
يجوز ان تنقلب اليه وبين ما لا تنقلب اليه اذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب **مسألة**
ومما يظن قبل التامل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال الابل وكل ما اكل لحمه من
البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن
الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي
بول ما اكل لحمه نجس وروثه ايضا كنجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة مذ
هبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما يؤكل لحمه او يشرب لبنه في العقل الاباحة وعلى
من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لانهم انما يعتمدون
على اخبار الآحاد وقد بينا ان اخبار الآحاد اذا سلمت من المعارضات والقدوح لا يعمل
بها في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار يرويها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الاباحة
وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وايضا فان بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل
من قال بطهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل
على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها الى دليل شرعي ومن طلب
ذلك لم يجده ومما يجوز ان نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي عليه السلم انه قال ما اكل لحمه فلا باس ببوله وما يروونه ايضا عن حميد عن انس ان قوما
من عرينة قدموا على النبي عليه السلم المدينة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم فبعثهم عليه السلم
الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها وايضا فان النبي عليه السلم طاف بالبيت راكبا على راحلته
في جميع الروايات ويد الراحلة ورجلاها لا تخلوا من بول وروث وايضا هذا هو الاطيب
الاطهر ولو كان ذلك نجسا لنزه النبي عليه السلم المسجد عنه فان قيل قوله عليه السلم لا باس به
لا يدل على الطهارة وانما يقتضي نفي حكمه عن غيره الآخر انه لا يجوز ان يقال مثل هذه اللفظة

مما لا شبهة في طهارته وإباحته. قلنا: لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة إلا على الطهارة والإباحة
لأن أهل الشريعة ما جرت عادتهم بأن يقولوا فيما حظره ونجّسه إنه لا بأس به، على أن بعض النجاسات
قد يكون أخف حكماً من بعض ولا يقال فيه لا بأس، وإنما لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة في الجميع على
طهارته وإباحته لأن العادة جرت بأن يقولوا فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول
شبهة في حكمه. فإن قالوا في حديث العرنيين: إنه عليه السلام إنما أباحهم شرب أبوال الإبل في حال
ضرورة وعلى سبيل التداوي كما تحل الميتة مع الضرورة. قلنا: لو كان حال المرض يبيح الأبوال
لأباحها في أوقاتنا هذه، وأبو حنيفة يمنع من ذلك، وإنما يجيزه أبو يوسف والشافعي. وإذا بطل
اعتراض أبي حنيفة فالذي يبطل اعتراض أبي يوسف والشافعي وجهان: أحدهما أن النبي عليه السلام
لو كان أباح ذلك للضرورة لوقف عليه وبيّن اختصاصه بالضرورة. والوجه الثاني ما روي
عنه عليه السلام من قوله: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. وهذا الذي ذكرناه يتأول قوله
تعالى: فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما، على أن المنافع هاهنا هي المكاسب.
فإن قالوا: ما أبيح في حال الاضطرار لم يتناوله هذا الخبر الذي رويتموه لأنه إنما يقتضي نفي
الشفاء عما حرمه، وما يدعو إليه الضرورة لا يكون حراماً بل مباحاً. قلنا: الظاهر
يقتضي نفي الشفاء عما حرم في سائر الأوقات، وتخصيص التحريم في حالة دون أخرى عدول
عن الظاهر. فإن قيل: معنى الخبر أن الشفاء لم يبق مقصوراً على المحرمات بل في المباحات
لكم مندوحة. قلنا: هذا أيضاً تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره. فإن احتج علينا المخالفون
في نجاسة البول بما يروونه عن النبي عليه السلام من قوله: إنما يغسل الثوب من البول والدم و
المني، وأنه عام في سائر الأبوال، وما يؤمر بغسله وجوباً لا يكون إلا نجساً، وما هو نجس
لا يجوز شربه. وبما يروونه عن النبي عليه السلام أنه مر بقبرين فقال: إنهما يعذبان وما يعذبان في
كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستبرئ من البول. وهذا عام في جميع
الأبوال. وبما يروونه عنه عليه السلام: استبرئوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه. فيقال
لهم: قد مضى أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة إذا خلت من المعارضات، ثم أخبارهم
هذه معارضة بما نرويه من طرقنا وقد ذكرناه، فأما ما نرويه نحن من طرقهم فما لا يخفى كثرته.
وإذا سلمنا هذه الأخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا أن نحمل الخبر الأول
على ما هو نجس من الأبوال كبول الإنسان وبول ما لا يؤكل لحمه، ووجب هذا التخصيص لمكان الأدلة
التي ذكرناها. والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لأنه لا يوجب غسل المني لأنه
عنده طاهر، ولا بد له أيضاً من تخصيص لفظة البول لأنه يرى أن بول الرضيع لا يجب
غسله. فأما أبو حنيفة فلا بد له من تخصيصه أيضاً وحمله على الدم والبول الكثير
لأنه لا يوجب غسل القليل منهما، لأنه يرى أن بول الرضيع طاهر، ويعدل عن ظاهره

في المني أيضاً لأنه لا يوجب غسله وإنما يوجب فركه، فقد اجتمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر.
ويقال لهم في الخبر الثاني: قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم، لأنه روي أنه كان لا يستتر
من بوله، وروي أيضاً أنه كان لا يستبرئ من البول، فخصص بوله لا بول غيره، وليس لهم أن يحملوا
في ذلك فيقولوا: إن الاستبراء هو التباعد، وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره، و
لهذا يقال: استبرأت الأمة إذا تباعدت عنها لتعرف فراغ رحمها، وذلك أن الاستبراء لا
يعتبر فيه بأصل وضع اللغة إذا كان في عرف الشرع قد استقر على ما يدعو خصوصه. وقد
علمنا أن التأويل إذا قال: فلان لا يستبرئ من البول، واستبرأت من البول، لا يفهم عنه إلا بوله
دون بول غيره. على أن ظاهر الخبر لو كان عاماً على ما ادعوه لوجب تخصيصه بالأدلة التي ذكرناها.
على أن في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول ما لا يؤكل لحمه لأنه تضمن الوعيد وذكر
العذاب، وعند من خالفنا أن مسائل الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد. فإن قالوا: إنما لحق الوعيد
من حيث لم يتنزه فقط بل من حيث لم يتنزه عن البول مع اعتقاد نجاسته، ومن فعل ذلك
يلحقه الوعيد لا محالة. قلنا: هذا عدول عن الظاهر، وبعد فهذا التأويل يسقط استدلا
لكم بالخبر، لأن تقدير الكلام على هذا التأويل أنه يعذب لأنه كان لا يتنزه من البول
مع اعتقاد نجاسته، وهذا لا يدل على نجاسة كل بول، وإنما يدل على خطأ من أقدم
على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته، لأن الفاعل لذلك في حكم من فعل القبيح،
فأين دليلكم على نجاسة جميع الأبوال وهو المقصود في المسألة؟ على أن في الخبر أيضاً
ظاهراً لأنه يتضمن أنهما يعذبان وما يعذبان على كبير، وذلك كالمتناقض لأن العذاب
لا يكون إلا على الكبائر، وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل في المعاصي كبائر
وصغائر من غير إمامية، ولا يصح أيضاً على مذهب القائلين بالإرجاء لأنهم يعتقدون
أن جميع المعاصي كبائر وأنه يستحق العذاب على كل شيء منها، ومن ذهب إلى هذا المذهب
لا ينفي اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي، وإنما يقول على سبيل الإضافة: هذه المعصية أصغر
من تلك، فأما مع الانفراد بالذكر فالكل عنده كبائر. فأما الخبر الأخير الذي تعلقوا به
فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي تقدمه بلا فصل، فلا معنى لإعادته.

مسألة

ومما انفردت به الإمامية أنه يجوز لبس الثوب الحرير إذا كان في خلاله شيء من القطن أو الكتان
وإن لم يكن غالباً، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز لبس الحرير
إذا كان سداه أو اللحمة من القطن أو الكتان، ولم يجيزوه إذا كانت اللحمة إبريسماً. وحكى الطحاوي
عن الشافعي أنه أباح لبس قباء محشو بقز، قال: لأن القز باطن. والذي يدل على صحة
مذهبنا بعد الإجماع المتردد أن النبي صلى الله عليه وآله إنما نهى عن لبس الحرير، وهذا الاسم
إنما يتناول ما كان محضاً دون ما اختلط بغيره، والثوب الذي فيه قطن أو كتان لبس حرير

انه مفضاة اهلاكه ومفسدة لطبعه وأراد بالاسكركة الفقاع والجعة للفول الكوز الذي يشرب فيه
الفقاع والصنبر البارد والفيحن السذاب وقد روى أصحاب الحديث من طرق معروفة أن قوما
من العرب سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله أيسكر قالوا نعم فقال عليه السلم لا تقربوه ولم يسأل عليه السلم في الشراب المتخذ من الشعير
عن الاسكار بل حرم ذلك على الاطلاق وحرم الشراب الآخر إذا كان مسكرا فدل ذلك على
أن الغبيراء محرمة بعينها كالخمر وقد روى أصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة
أن عبد الله الأشجعي كان يكره الفقاع وقال أحمد بن حنبل كان ابن المبارك يكرهه وقال
أحمد حدثنا أبو عبد الله المؤدب قال كان مالك بن أنس يكره الفقاع ويكره أن يباع في الأسواق
وكان يزيد بن هرون يكرهه قال أحمد وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال
الغبيراء التي نهى النبي عليه السلم عنها الفقاع وقال أبو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير
فإذا نش فهو خمر وقال زيد بن أسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله
هي الاسكركة وقال أبو موسى الاسكركة خمر الحبشة وإذا كانت هذه رواياتهم وأقوال
شيوخهم ومتقدمي أصحاب حديثهم فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقبلون من أخبار
الآحاد ما هو أضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الامامية في تحريم
الفقاع ومالك بن أنس وهو شيخ الفقهاء وأصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه وكذلك
ابن المبارك ويزيد بن هرون وهما شيخا أصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى
نعوذ بالله منهما **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بأن الخمر محرمة
على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وأن تحريمها لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا إلى أنها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة
فإنهم لا يختلفون فيما ذكرناه ولك أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب أو ما أشبهه وتبين أن أحدا من المسلمين ما فرق بين المسألتين وأن
التفرقة بينهما خلاف الإجماع فإن عورضنا بما يروونه من الأخبار الواردة بتجديد
تحريم الخمر وذكر أسباب تحريمها ونحو ذلك فإن جميع ما ورد في تجديد تحريمها
أخبار آحاد ضعيفة لا توجب علما ولا عملا ولا نترك ما ذكرناه من الأدلة القاطعة
لمثل هذه الأخبار فأما ما تدعيه اليهود والنصارى من تحليل أنبيائهم لها فكذب
منهم عليهم كما كذبوا على أنبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يحكيه
هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب **مسألة** عند الامامية إذا انقلبت
الخمر خلا بنفسها أو بفعل آدمي إذا طرح فيها ما تنقلب به إلى الخل حلت وخالف الشافعي
ومالك في ذلك وأبو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه إلا أنه يزيد عليهم بقوله في الكفى..

خمرا في خل يغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر أنه يذ للخل وعند الامامية أن ذلك لا يجوز حتى
لم ينقلب الخمر إلى الخل لم يحل فكأنهم انفردوا من أبي حنيفة بأنهم امتنعوا مما أجازه على
بعض الوجوه وإن وافقوه على انقلاب الخمر إلى الخل فجاز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات
دليلنا بعد الإجماع المتردد أن التحريم إنما يتناول ما هو خمر وما انقلب خلا فقد خرج
من أن يكون خمرا ولأنه لا خلاف في إباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة
فلا فرق بين أسباب حصوله عليها ويقال لأصحاب أبي حنيفة أي فرق بين غلبة الخل على
الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها أو غيره من المائعات أو الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رائحة فإن فرقوا بين الأمرين بأن الخمر تنقلب إلى الخل ولا تنقلب إلى غيره من
المائعات أو الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب فالخمر إذا انغمست في الخل الكثير
فما انقلبت في الحال إلى الخل بل عينها باقية وكذلك هي في الماء فما الفرق بين الغلبتين فيما
يجوز أن تنقلب إليه وبين ما لا تنقلب إليه إذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب **مسألة**
ومما يظن قبل التأمل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب أبوال الإبل وكل ما أكل لحمه من
البهائم إما للتداوي أو غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن
الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي
بول ما أكل لحمه نجس وروثه أيضا كنجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة مذ
هبنا بعد الإجماع المتردد أن الأصل فيما يؤكل لحمه أو يشرب لبنه في العقل الإباحة وعلى
من ذهب إلى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لأنهم إنما يعتمدون
على أخبار الآحاد وقد بينا أن أخبار الآحاد إذا سلمت من المعارضات والقدح لا يعمل
بها في الشريعة ثم أخبارهم هذه معارضة بأخبار يروونها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الإباحة
وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وأيضا فإن بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل
من قال بطهارته جوز شربه ولا أحد يذهب إلى طهارته والمنع من شربه والذي يدل
على طهارته أن الأصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها إلى دليل شرعي ومن طلب
ذلك لم يجده ومما يجوز أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي عليه السلم أنه قال ما أكل لحمه فلا بأس ببوله وما يروونه أيضا عن حميد عن أنس أن قوما
من عرينة قدموا على النبي عليه السلم المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم فبعثهم عليه السلم
إلى لقاح الصدقة ليشربوا من أبوالها وأيضا فإن النبي عليه السلم طاف بالبيت راكبا على راحلته
في جميع الروايات وبذا الراحلة وبخلاها لا يخلوا من بولها وروثها أيضا هذا هو الأغلب
الأظهر فلو كان ذلك نجسا لنزه النبي عليه السلم المسجد عنه فإن قيل قوله عليه السلم لا بأس
لا يدل على الطهارة وإنما يقتضي نفي حكمه عن غيره ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال في مثل هذه اللفظة

انه مضغاه اعلاه ومسكة ابطله واراد بالاسكركة الفقاع والجعة الفون الكوز الذي يشرب فيه
الفقاع والمصنبر البارد ذو الفيحن السذاب وقد روى اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوما
من العرب سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله ايسكر قالوا نعم فقال عليه السلم لا تقربوه ولم يسأل عليه السلم في الشراب المتخذ من الشعير
عن الاسكار بل حرّم ذلك على الاطلاق وحرّم الشراب الآخر اذا كان مسكرا فدلّ ذلك على
ان الغبيراء محرمة بعينها كالخمر وقد روى اصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة
ان عبد الله الاشجعي كان يكره الفقاع وقال احمد بن حنبل كان ابن المبارك يكرهه وقال
احمد حدثنا ابو عبد الله المدني قال كان ملك بن انس يكره الفقاع ويكره ان يباع في الاسواق
وكان يزيد بن هرون يكرهه قال احمد وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال
الغبيراء التي نهى النبي عليه السلم عنها الفقاع وقال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير
فاذا نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله
هي الاسكركة وقال ابو موسى الاسكركة خمر الحبشة واذا كانت هذه رواياتهم واقوال
شيوخهم ومتقدمي اصحاب حديثهم فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقبلون من اخبار
الآحاد ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الامامية في تحريم
الفقاع ومالك بن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه وكذلك
ابن المبارك ويزيد بن هرون وهما شيخا اصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى
نعوذ بالله منهما

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة
على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وان تحريمها لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
فانهم لا يختلفون فيما ذكرناه والكلام في هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب او ما اشبهه ونبين ان احدا من المسلمين ما فرق بين المسألتين وان
التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان عورضنا بما يروونه من الاخبار الواردة بتجديد
تحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها فجوابنا عن ذلك ان جميع ما روي في تجديد تحريمها
اخبار آحاد ضعيفة لا توجب علما ولا عملا ولا نترك ما ذكرناه من الادلة القاطعة
بمثل هذه الاخبار وما هذا الا كما يدعيه اليهود والنصارى من تحليل انبيائهم لها وكما كذبت
منهم عليهم كما كذبوا على انبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه
هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب

مسألة عند الامامية اذا انقلبت
الخمر خلا بنفسها او بفعل آدمي اذا طرح فيها ما تنقلب به الى الخل حلت وخالف الشافعي
ومالك في ذلك وابو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم بقوله ان القي

خمرا في خل فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر انه يطهر الخل وعند الامامية ان ذلك لا يجوز حتى
لم ينقلب الخمر الى الخل لم يحل فكأنهم انفردوا من ابي حنيفة بانهم منعوا مما اجازه على
بعض الوجوه وان وافقوه على انقلاب الخمر الى الخل فجاز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات
دليلنا بعد الاجماع المتردد ان التحريم انما يتناول ما هو خمر وما انقلب خلا فقد خرج
من ان يكون خمرا ولانه لا خلاف في اباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة
فلا فرق بين اسباب حصوله عليها ويقال لاصحاب ابي حنيفة اي فرق بين غلبة الخل على
الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها او غيره من المائعات او الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رائحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر تنقلب الى الخل ولا تنقلب الى غيره من
المائعات او الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب فالخمر اذا القيت في الخل الكثير
فما انقلبت في الحال الى الخل بل عينها باقية وكذلك هي في الماء فما الفرق بين ان يلقى فيما
يجوز ان تنقلب اليه وبين ما لا تنقلب اليه اذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب

مسألة
ومما يظن قبل التأمل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال الابل وكل ما اكل لحمه من
البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن
الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي
بول ما اكل لحمه نجس وروثه ايضا نجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة مذ
هبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما يؤكل لحمه او يشرب لبنه في العقل الاباحة وعلى
من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لانهم انما يعتمدون
على اخبار الآحاد وقد بينا ان اخبار الآحاد اذا سلمت من المعارضات والقدوح لا يعمل
بها في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار يروونها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الاباحة
وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وايضا فان بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل
من قال بطهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل
على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها الى دليل شرعي ومن طلب
ذلك لم يجده ومما يجوز ان نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي عليه السلم انه قال ما اكل لحمه فلا باس ببوله وما يروونه ايضا عن حميد عن انس ان قوما
من عرينة قدموا على النبي عليه السلم المدينة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم فبعثهم عليه السلم
الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها وايضا فان النبي عليه السلم طاف بالبيت راكبا على راحلته
في جميع الروايات وبذا الراحلة ورجلاها لا يخلوان من بول لها وروث ايضا هذا هو الاغلب
الاظهر فلو كان ذلك نجسا لنزه النبي عليه السلم المسجد عنه فان قيل قوله عليه السلم لا باس
لا يدل على الطهارة وانما يقتضي نفي حكم عن عينه الا ترى انه لا يجوز ان يقال مثل هذه اللفظة

مما لا شبهة فيه على طهارته وإباحته قلنا لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة إلا على الطهارة والإباحة
لأن أهل الشريعة ما جرت عاداتهم بأن يقولوا فيما حظره الشرع أنه لا بأس به على أن بعض النجاسات
قد يكون أخف حكما من بعض ولا يقال فيه لا بأس وإنما لا يجوز أن تدخل هذه اللفظة في الجميع على
طهارته وإباحته لأن العادة جرت بتخصيصها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول
شبهة في حكمه فإن قالوا في حديث العرنيين أنه عليه السلم إنما أباحهم شرب أبوال الإبل في حال
ضرورة وعلى سبيل التداوي كما أحل الميتة مع الضرورة قلنا لو كان حال المرض تبيح الأبوال
لأباحهما في أوقاتنا هذه وأبو حنيفة يمنع من ذلك وإنما يجيزه أبو يوسف والشافعي وإذا أبطل
لعرض أبي حنيفة فالذي يبطل اعتراض أبي يوسف والشافعي وجهان أحدهما أن النبي عليه السلم
لو كان أباح ذلك للضرورة لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روي
عنه عليه السلم من قوله إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وهذا الذي ذكرناه تأول قوله
تعالى فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما على أن المنافع هاهنا هي المكاسب
فإن قالوا إنما أبيح في حال الاضطرار لم يثبتاه له هذا الخبر الذي رويتموه لأنه إنما يقتضي نفي
الشفاء عما حرمه ثم ثبت ما يدعو إليه الضرورة لا يكون حراما بل مباحا قلنا الظاهر
يقتضي نفي الشفاء عما حرم في سائر الأوقات وتخصيص التحريم في حالة دون أخرى عدول
عن الظاهر فإن قيل معنى الخبر أن شفاءكم ليس بمقصور على المحرمات بل في المباحات
لكم مندوحة قلنا هذا أيضا تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره وإن احتج علينا مخالفونا
في نجاسة البول بما يروونه عن النبي عليه السلم من قوله إنما يغسل الثوب من البول والدم و
المني وأنه عام في سائر الأبوال وما يؤمر بغسله وجوبا لا يكون إلا نجسا وما هو نجس
لا يجوز شربه وبما يروونه عن النبي عليه السلم أنه مر بقبرين فقال إنهما يعذبان وما يعذبان في
كبير أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من البول وهذا عام في جميع
الأبوال وبما يروونه عنه عليه السلم استبرؤوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه فيقال
لهم قد مضى أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة إذا خلت من المعارضات ثم أخبارهم
هذه معارضة بما يروى به من طرقهم وقد ذكرنا فأما ما نروي به نحن من طرقنا فما لا يحصى كثرة
وإذا سلمنا هذه الأخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا أن نحمل الخبر الأول
على ما هو نجس من الأبوال كبول الإنسان وبول ما لا يؤكل لحمه ووجه هذا التخصيص لمكان الأدلة
التي ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لأنه لا يوجب غسل المني لأنه
عنده طاهر ولا بد له أيضا من تخصيص لفظة البول لأنه يرى أن بول الرضيع لا يجب
غسله فأما أبو حنيفة فلا بد له من تخصيصه أيضا وحمله على الدم والبول الكثيرين
لأنه لا يوجب غسل القليل منهما لأنه يرى أن بول الرضيع طاهر ويعدل عن ظاهره

في المني أيضا لأنه لا يوجب غسله وإنما يوجب فركه فقد اجتمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر
ويقال لهم في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم لأنه روي أنه كان لا يستبرئ
من بوله وروي أيضا أنه كان لا يستبرئ من البول بتخصيص بول نفسه لا بول غيره وليس لهم أن يحملوا
في ذلك فيقولوا أن الاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره و
لهذا يقال استبرأت الأمة إذا تباعدت عنها لتعرف براءة رحمها وذلك أن الاستبراء لا
معتبر فيه بأصل وضع اللغة إذا كان في عرف الشرع قد استقر على ما بيناه بخصوصه وقد
علمنا أن القائل إذا قال فلان لا يستبرئ من البول واستبرأ من البول لا يفهم عنه إلا بوله
دون بول غيره على أن ظاهر الخبر لو كان عاما على ما رووه لوجب تخصيصه بالأدلة التي ذكرناها
على أن في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول ما لا يؤكل لحمه لأنه يتضمن الوعيد وذكر
العذاب وعند من خالفنا أن مسائل الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد فإن قالوا إنما لحق الوعيد
من حيث لم يتنزه فقط بل من حيث لم يتنزه عن البول مع اعتقاد نجاسته ومن فعل ذلك
يلحقه الوعيد لا محالة قلنا هذا عدول عن الظاهر وبعد فبهذا التأويل يسقط استدلا
لكم بالخبر لأن تقدير الكلام على هذا التأويل أنه يعذب لأنه كان لا يتنزه من البول
مع اعتقاد نجاسته وهذا لا يدل على نجاسة كل بول وإنما يدل على خطاء من أقدم
على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته لأن الفاعل لذلك في حكم من فعل القبيح
فأين دليلكم على نجاسة جميع الأبوال وهو المقصود في المسألة على أن في الخبر اختلافا
ظاهرا لأنه يتضمن أنهما يعذبان وما يعذبان على كبير وذلك كالمتناقض لأن العذاب
لا يكون إلا على الكبائر وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل في المعاصي كبائر
وصغائر من غير إضافة ولا يصح أيضا على مذهب القائلين بالإرجاء لأنهم يعتقدون
أن جميع المعاصي كبائر وأنه يستحق العذاب على كل شيء منها ومن ذهب إلى هذا المذهب
لا ينفي اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي وإنما يقول على سبيل الإضافة هذه المعصية أصغر
من تلك فأما مع الإفراد بالذكر فالكل عنده كبائر فأما الخبر الأخير الذي تعلقوا به
فالكلام عليه كالكلام في الخبر الذي تقدمه بلا فصل فلا معنى لإعادته مسألة
ومما انفردت به الإمامية أنه يجوز لبس الثوب الحرير إذا كان في خلاله شيء من القطن أو الكتان
وإن لم يكن غالبا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز لبس الحرير
إذا كان سداه أو اللحمة من القطن أو الكتان ولم يجيزوه إذا كانت اللحمة إبريسما وحكى الطحاوي
عن الشافعي أنه أباح لبس قباء محشو بقز قال لأن القز باطن والذي يدل على صحة
مذهبنا بعد الإجماع المتردد أن النبي صلى الله عليه وآله إنما نهى عن لبس الحرير وهذا الاسم
إنما يتناول ما كان محضا دون ما اختلط بغيره والثوب الذي فيه قطن أو كتان لبس حرير

محض فجاز لبسه والصلاة فيه وإذا ذهبوا إلى أن الثوب الذي لحمته قطن وسداه حرير يجوز
لبسه لأنه ليس بحرير محض فكذلك ما كان محشوًا بقطن ولو لم يكن جميع اللحمة فإن قيل
هذا يقتضي أنه لو كان في الثوب خيط واحد من قطن أو كتان جاز لبسه قلنا ظاهر
النهي عن لبس الحرير المحض يقتضي ذلك إلا أن يمنع منه مانع غيره والأولى أن يكون الخيط
والخيطان غير معتمد بهما ولا أثر لمثلهما فأما إذا كان معتمدًا بمثله مثل أن يكون له
نسبة إلى الثوب كخمس أو سدس أو عشر فإنه يخرجه من أن يكون محضًا والعجب
كله من قول الشافعي في حشو القباء الحرير المحض الذي يخالفنا وأنه لا شبهة في نهي النبي
عليه السلام وأي تأثير لكون الحشو باطنًا غير ظاهر أو لا يرى أن بطانة الجبة إذا كان
حريرًا محضًا لم يجز لبسها وإن كانت البطانة لا يظهر للعين لظهور الظهارة هذا
بعد شرط

مسألة ومما كان الإمامية منفردة به أن جلود الميتة
من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ وقد وردت لهم رواية ضعيفة بجواز اتخاذ جلود
الميتة ما لم يكن كلبًا أو خنزيرًا بعد الدباغ آنية وإن كانت الصلاة فيها لا تجوز و
المعول على الأول وخالف الشيعة جميع الفقهاء إلا أحمد بن حنبل فقد حكي عنه أن
الميتة لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد الإجماع المتردد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
والتحريم يجب أن يتناول كل بعض من أبعاض الميتة حلته الحياة ثم فارقته والجلد
بهذه الصفة بعد الدباغ وقبله فيجب أن يحرم الانتفاع به بعد الدباغ لأن اسم الميتة يتناوله
ومما يمكن أن يذكر على سبيل المعارضة لهم ما رووه وسطروه في كتبهم عن النبي عليه السلام
من قوله لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب وعموم هذا الخبر يقتضي تحريم الانتفاع
بها بعد الدباغ وقول بعضهم أن اسم الإهاب يختص بالجلد قبل الدباغ ولا يستحقه بعده
غلط محض لأن الإهاب اسم للجلد في الحالين وغير مختص بأحدهما ولو جاز أن يدعي في
الإهاب اختصاص جاز أن يدعي في الجلد مثل ذلك فإن اعترضوا بما يروونه عن النبي
عليه السلام وقد سئل عن جلود الميتة فقال عليه السلام دباغها طهورها وفي خبر آخر أيما
إهاب دبغ فقد طهر كان جوابنا أن هذه أخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة ثم بإزائها
ما رووه عن النبي عليه السلام من النهي عن ذلك وما رويناه من الأخبار التي لا تحصى في هذا
المعنى ولو لم يبطل هذين الخبرين إلا ظاهر القرآن لكفى وقد يجوز أن يحمل الخبر الأول
على الخصوص وأن يريد بقوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر المذكى دون الميتة

كتاب البيوع وغير ذلك مسائل البيوع والربا والصرف

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان
خاصة ثلاثة أيام وإن لم يشرط وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن الحيوان كغيره
لا يثبت فيه الخيار إلا بأن يشرط دليلنا الإجماع المتردد ويمكن أن يكون الوجه في ثبوت
هذا الخيار في الحيوان خاصة أن العيوب فيه أخفى والتغابن فيه أقوى ففسح فيه ولم يفسح
في غيره وليس للمخالف أن يقول كيف يثبت بين المتبايعين خيار من غير أن يشرطاه وذلك
أنه إذا جاز أن يثبت خيار المجلس من غير اشتراط جاز أيضًا أن يثبت الخيار الذي ذكرناه
وإن لم يشرط

مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به ولها فيه موافق
القول بأن للمتبايعين أن يشترطا من الخيار أكثر من ثلاثة أيام بعد أن يكون مدة محدودة
ووافقهم في ذلك ابن أبي ليلى ومحمد وأبو يوسف والأوزاعي وجوزوا أن يكون الخيار
شهرًا أو أكثر كالأجل وقال مالك يجوز على حسب ما تدعو الحاجة إليه في الوقوف على المبيع
وتأمل حاله وحكي عن الحسن بن حي أنه قال إذا اشترى الرجل الشيء فقال له البائع اذهب
فأنت فيه بالخيار فهو بالخيار أبدًا حتى يقول قد رضيت وذهب أبو حنيفة وزفر إلى أنه
لا يجوز أن يشرط الخيار أكثر من ثلاث فإن فعل فسد البيع وهو قول الشافعي دليلنا على
صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأيضًا فإن خيار الشرط إنما وضع ليتأمل حال المبيع وقد
تختلف أحوال ما يتأمله في الطول والقصر فجاز الزيادة على الثلاث كما جاز أن ينقص منها ولا يلزم
على ذلك أن يثبت بلا انقطاع لأن ذلك ينقض الغرض بالبيع فإن اعترض المخالف بما يروونه عن النبي
عليه السلام من أنه قال الخيار ثلاث فالجواب عن ذلك أن هذا خبر واحد وقد بينا أن أخبار
الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة وبإزائه الأخبار الواردة بجواز الخيار أكثر من ثلاثة أيام ولأن
قوله عليه السلام الخيار ثلاثة أيام لا يمنع من زيادة عليها كما لم يمنع من نقصان عنها فإن قيل
زيادة خيار الشرط على الثلاثة غرر ودخول الغرر في البيوع يفسدها قلنا وثبوته
في الثلاثة أيضًا غرر لأنه لا يدري في هذه المدة أيحصل له البيع أو لا يحصل ومع ذلك فقد جاز
البيع مع ثبوت هذا الغرر

مسألة في الربا ومما انفردت به الإمامية القول
بأنه لا ربا بين الولد ووالده ولا بين الزوج وزوجته ولا بين الذمي والمسلم ولا بين العبد و
مولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأثبتوا الربا بين كل من عددناه وقد كنت قديمًا في جواب
مسائل وردت من الموصل تأولت الأخبار التي يرويها أصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من
ذكرناه على أن المراد بذلك وإن كان بلفظ الخبر معنى الأمر كأنه قال يجب أن لا يقع بين
من ذكرناه ربا كما قال تعالى ومن دخله كان آمنًا وكقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في
الحج وقوله عليه السلام العارية مردودة والزعيم غارم ومعنى ذلك كله معنى الأمر والنهي
وإن كان بلفظ الخبر فأما العبد وسيده فلا شبهة في نفي الربا بينهما لأن العبد لا يملك شيئًا
والمال الذي في يده مال لسيده ولا يدخل الربا بين الإنسان ونفسه وبهذا ذهب أصحابنا

الى أن العبد إنما كان له ولا شريك فيه حرم الربا بينه وبينه واعتمدنا في نصرة هذا المذهب
على عموم ظاهر القرآن وأن الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين وقوله تعالى لا تأكلوا
الربا وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة ثم لما تأملت ذلك رجعت
عن هذا المذهب لأني وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه
في وقت من الأوقات وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة ويخص بمثله ظواهر الكتاب
والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه وإذا كان الربا حكماً شرعياً جاز أن يثبت في موضع دون آخر
كما ثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه فإذا دلت الأدلة على تخصيص من ذكرناه
وجب القول بموجب الدليل ومما يمكن أن يعارض ظواهرهم به من ظواهر الكتاب أن الله تعالى
قد أمر بالإحسان والإنعام مضافاً إلى ما دلت عليه العقول من ذلك وحد الإحسان إيصال النفع
لا على وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحساناً ومعنى الإحسان ثابت فيمن أخذ
من غيره درهماً بدرهمين لأن من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى نفعه به فهو محسن إليه
وإنما أخرجنا من عدا من استثنيناه من الوالد وولده والزوج وزوجته بدليل قاهر
تركنا له الظواهر وهذا ليس مع المخالف في المسائل التي خالفنا فيها فظاهر أمر الله تعالى
بالإحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله تعالى وأحسن كما أحسن الله إليك وقوله إن
الله يأمر بالعدل والإحسان معارض من الآيات التي يعلقونها عامة في تحريم الربا فإذا قالوا
نخص آيات الإحسان لأجل آيات الربا قلنا ما الفرق بينكم وبين من خص آيات الربا بعموم
آيات الأمر بالإحسان وهذه طريقة إذا سلكت كانت قوية **مسألة** ومما انفردت
به الإمامية القول بجواز شرى العبد الآبق مع غيره ولا يشترى وحده إلا إذا كان بحيث
يقدر عليه المشتري وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أنه لا يجوز بيع الآبق على كل
حال إلا ما روي عن عثمان البتي أنه قال لا بأس ببيع الآبق والبعير الشارد وإن هلك فهو
من مال المشتري وهذا كالموافقة للإمامية إلا أنه لم يشترط أن يكون معه في صفقة غيره
كما شرطت الإمامية والدليل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ومعول مخالفينا
في منع بيعه على أنه بيع غرر وأن نبينا عليه السلام نهى عن بيع الغرر وربما عولوا على أنه مبيع
غير مقدور على تسليمه فلم يصح بيعه كالسمك في الماء والطير في الهواء وهذا الخبر بصحيح
لأن هذا البيع يخرجه من أن يكون غرراً لانضمام غيره إليه كبيع الثمر الموجود بعضها والمتوقع
وجود باقيها وهذا هو الجواب عن قياسهم وإن كنا قد بينا أن القياس لا مدخل له في
الشريعة لأنه لا يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة ولن كان العقد
جائزاً فإن قيل عن مخالف في ذلك ولا يجيز أن يبيع ثمرة معلومة مع موجوده قلنا
أما مالك فإنه يوافقنا على هذا الموضع وحجتنا على من خالفنا فيه أنه لا خلاف في أن طلع النخلة

الضمام

النبي

الذي لم يؤبر داخل في البيع معها وإن كان في الحال معدوماً فكيف يجوز أن يدعى أن بيع معدوم
وموجود لا يجوز **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بتحريم بيع الفقاع
وابتياعه وكل الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك كراهية بيع الفقاع دليلنا الإجماع
المتردد وأيضاً أن نبني هذه المسألة على تحريمه فنقول قد ثبت حظر شربه وكل من حظر
شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين الأمرين خروج عن إجماع الأمة **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية أن من ابتاع شيئاً معيناً بثمن معين ولم يقبضه ولا أقبض ثمنه وفارقه
البائع بعد العقد ليمضي وينقد الثمن فالمبتاع أحق به ما بينه وبين ثلاثة أيام فإن مضت ثلاثة
أيام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البائع بالخيار إن شاء فسخ البيع وباعه من غيره وإن شاء طالبه بالثمن
على التعجيل والوفاء وليس للمبتاع على البائع في ذلك خيار ولو هلك المبيع في مدة الأيام الثلاثة
كان من مال المبتاع دون البائع فإن هلك بعد الثلاثة الأيام كان من مال البائع وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يقل أحد منهم بهذا الترتيب الذي رتبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع
المتردد وإنما قلنا إن المبتاع أحق به ما بينه وبين ثلاثة أيام لأنه بالابتياع واشتراط أن
ينقد الثمن الذي مضى في إحضاره قد ملك وعليه تعجيل الثمن فإذا لم يحضره في هذه المدة المذكورة
فكأنه رجع عن الابتياع ولم يف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن وصار البائع بالخيار
إن شاء فسخ وإن شاء طالب بالثمن وإنما جعلنا المبيع إذا هلك في الأيام الثلاثة من مال
المبتاع لأن العقد قد ثبت بينهما وقد حكي عن مالك أنه كان يقول في الدابة إذا احتبسها
البائع حتى يقبض الثمن فهلكت فهي من مال المشتري وذلك إذا كان بيعاً على النقد فإن كان
على غير النقد فهو من مال البائع فهذا موافقة للإمامية من بعض الوجوه وقد قلنا
أنه إن هلك بعد الثلاثة كان من مال البائع لأنه بتأخير الثمن عنه قد صار أملك به وأحق
بالتصرف فيه فإن هلك فمن ماله **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن
من ابتاع شيئاً وشرط الخيار ولم يسم وقتاً ولا أجلاً مخصوصاً بل أطلقه إطلاقاً فإن له الخيار
ما بينه وبين ثلاثة أيام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك لأن أبا
حنيفة يذهب إلى أنه إذا شرط الخيار إلى غير مدة معلومة فالبيع فاسد فإن أجازه
في الثلاثة جاز عند أبي حنيفة خاصة وإن لم يجزه حتى مضت الثلاثة أيام لم يكن له أن
يجيزه وقال أبو يوسف ومحمد له أن يجيز بعد الثلاثة وقال مالك إن لم يجعل للخيار وقتاً جاز
وجعل له من الخيار مثل ما يكون في تلك السلعة وقال الحسن بن صالح بن حي إذا لم يعين أجل
الخيار كان له الخيار أبداً دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ويمكن أن يكون الوجه
مع إطلاق الخيار في تقديره إلى ثلاثة أيام أن هذه المدة هي المعمول المعهودة في الشريعة
لأن يشرط الخيار فيها والكلام إذا أطلق وجب حمله على المعهود المألوف فيه **مسألة**

ومما انفردت به الامامية القول بان من ابتاع امة فوجد بها عيبا ما عرفه من قبل بعد
ان وطئها لم يكن له ردها وكان له ارش العيب الا ان يكون عيبها من حبل فله ردها
مع الوطي ويرد معها اذا وطئها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب
الشافعي الى انه اذا ابتاع امة ثيبا فوطئها ثم اصاب بها عيبا فله ردها ولا مهر عليه
وقال ابن ابي ليلى يردها بالعيب ويرد معها المهر لاجل الوطي وقد روي ذلك عن عمر وذهب
الزهري والثوري وابو حنيفة واصحابه الى انه لا يملك الرد بالعيب بل يمسكها و
ياخذ الارش وانفراد الامامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتردد وليس يجري وطي الثيب مجرى وطي البكر لان وطي البكر فيه اتلاف
جزء منها وليس كذلك الثيب ويمكن ان يكون الفرق بين الحمل وبين غيره من العيوب
ان الحمل اخص العيوب واعظمها فجاز ان يتغلظ حكمه على باقي العيوب **مسألة**

في الصرف ومما انفردت به الامامية القول بجواز ان يبتاع الانسان من غيره متاعا
او غيره نقدا او نسيئة معا على ان يسلف البائع شيئا او يقرضه مالا الى اجل او يستقرض
منه وانكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
ولان الله تعالى احل البيع بالاطلاق وهذا البيع الذي اشرنا اليه داخل في جملة الظاهر
والقرض ايضا جائز واشتراطه في عقد البيع غير مفسد له ولسنا ندري من اي
جهة حظر المخالفون ذلك وانما يرجعون الى الظنون والحسبان التي لا يرجع في
الشرع الى مثلها ولا خلاف بينهم في انه لو لم يشرط القرض عند عقد البيع ثم رأى
بعد ذلك ان يقرضه كان ذلك جائزا واي فرق بين ان يشرطه او لا يشرطه **مسألة**

ومما انفردت به الامامية القول بانه يجوز ان يكون للانسان على غيره مال مؤجل
فيتفقا على تعجيله بان ينقصه من مبلغه ولا يشبه ذلك تاخير الاموال عن آجالها
بزيادة فيها لان ذلك محظور لا محالة وخالفهم باقي الفقهاء وسووا بين الامرين في
التحريم دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره وايضا فان تصرف الانسان
فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا ان الدين المؤجل له مالك يصح تصرفه فيه
فيجوز له ان ينقص منه كما يجوز له الابراء منه ومن عليه ايضا هذا الدين هو مالك للتصرف
في ماله وله ان يقدمه كما له ان يؤخره الى اجله ولا خلاف في انه لو قبض بعضه وابرأه
من الباقي من غير اشتراط لكان ذلك جائزا واي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط وفقده

مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز ان
يبيع الانسان الشاة او البعير ويشترط رأسه او جلده او عضوا من اعضائه وروى ابن وهب
عن مالك القول بجواز ان يستثني جلدها وهذه موافقة للامامية وروى ابن القاسم عن مالك
انه اذا باع شاة واستثنى منها ثلثا او ربعا او نصفا او فخذا او كبدا او صوفا او شعرا
او كرشا فانه ان استثنى ثلثا او ربعا او نصفا فلا بأس بذلك وان استثنى جلدا او رأسا
فان كان مسافرا فلا بأس به وان كان حاضرا فلا خير فيه وهذه الرواية ايضا موافقة
للامامية في السفر ولسنا نعرف فرقا بين السفر والحضر في هذا الموضع وقال ابو حنيفة و
اصحابه لا يجوز ذلك البتة وهو قول الثوري وقال الشافعي لا يجوز ان يبيع الرجل الشاة
ويستثني منها جلدا ولا غيره في سفر ولا حضر دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
ولان هذا العقد يقع عليه اسم البيع باستثنائه فيجب ان ينطوي في عموم قوله تعالى واحل
الله البيع وليس يمكن ان يدعى في ذلك جهالة فان الاعضاء متميزة منفردة من غيرها
وليس يجري مجرى غيرها مما يقع الاشتراك والاختلاط

كتاب الشفعة

مسألة ومما انفردت به الامامية اثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من عقار وضيعة و
متاع وعروض وحيوان كان ذلك مما يحتمل القسمة او لا يحتملها وخالف باقي الفقهاء في
ذلك واجمعوا على انها لا تجب الا في العقارات والارضين دون العروض والامتعة والحيوان
وقد روي عن مالك خاصة انه قال اذا كان طعام او بز بين شريكين وباع احدهما حقه ان للشريك
الشفعة ثم اختلف ابو حنيفة والشافعي فقال ابو حنيفة تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة
ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها واسقط الشافعي الشفعة عما لا يحتمل القسمة ويلحق
الضرر في قسمته دليلنا على صحة مذهبنا اجماع الامامية على ذلك فانهم لا يختلفون فيه ويمكن
ان يعارض المخالفون في هذه المسألة بكل خبر يروونه عن الرسول عليه السلام في ايجاب الشفعة
مطلقا كروايتهم عنه عليه السلام انه قال الشفعة فيما لم يقسم وايضا ما رووه عنه عليه السلام من
قوله الشفعة في كل شيء والاخبار في ذلك كثيرة جدا ومما يمكن ان يعارضوا به ان الشفعة
عندكم انما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من
الامتعة والحيوان فاذا قالوا حق الشفعة انما يجب خوفا من الضرر على طريق الدوام
وهذا المعنى لا يثبت الا في الارضين والعقارات دون العروض قلنا في الامتعة
ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء العقار والارضين كالياقوت وما اشبهه من الحجارة و
الحديد فيدوم الاستضرار بالشركة فيه وانتم لا توجبون فيه الشفعة وبعد فلو ان ازالة
الضرر الدائم او المنقطع واجبة في العقل والشرع وليس وجوب ازالتها مختصا بالمستمر
دون المنقطع فلو كان التأذي بالشركة في العروض منقطعا على ما ادعيتم لكان ازالته
واجبة على كل حال فاما علة الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر بلزوم
القسم متى طلب القسمة فينتقض بالعروض لان هذا المعنى ثابت فيها وربما ضم الى هذه العلة

أن القسمة تؤدي إلى الضرر ومن حيث يحتاج الشريك إلى أن يحدث من البناء في حصته ثانيا
بعد أن كان واحدا وكذلك البالوعة وما أشبهها وهذا ليس بصحيح لأن الشفعة قد تجب فيما لا
يحتاج فيه إلى شيء من ذلك كالعراص الخالية من أبنية والحصص التي متى قسمت كان في كل واحد
منها كل ما يحتاج إليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك فبطلت هذه العلة أيضا مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الشفعة إنما تجب إذا كانت الشركة بين اثنين
فإذا زاد العدد على الاثنين فلا شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوجبوا الشفعة
بين الشركاء قل أو كثر عددهم ودليلنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضا فإن حق
الشفعة حكم شرعي والأصل انتفاؤه وإنما أوجبناه بين الشريكين لإجماع الأمة فما
نقلنا بهذا الإجماع عن حكم الأصل ولم ينقلنا فيما زاد على الاثنين ما قلنا فيجب أن يكون
في ذلك على حكم الأصل فإن قيل أليس قد وردت في رواياتكم التي تختصون بها عن
أئمتكم عليهم السلام أن الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على أن الشفعة تثبت فيما
زاد على الاثنين وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله
بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن ولفظ الشركاء يقع على أكثر من اثنين قلنا هذه
كلها أخبار آحاد وما لا يوجب علما من الأخبار ليس بحجة ولا يثبت به الأحكام الشرعية
على ما بيناه في غير موضع ويمكن تأويل ظواهر هذه الأخبار بأن نحمل قوله الشفعة على عدد
الرجال أنها إنما تجب بالشركة وسواء زادت سهام أحد الشريكين على سهام الآخر أو نقصت
والمعنى إنما هو بالشركاء لا بمبالغ سهامهم ونحمل لفظ الرجال على الشركاء في الأملاك
الكثيرة لا في ملك واحد ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على أحد وجهين
إما على قول من يجعل أقل الجمع الاثنين أو على سبيل المجاز كما قال تعالى فإن كان له إخوة و
تأويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه فأما الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا أنه إذا سمح
بعض الشركاء بحقوقهم من الشفعة فإن لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه فيمكن أن يكون تأويله
أن الوراث لحق الشفعة إذا كانوا جماعة فإن الشفعة عندنا تورث ومتى سمح بعضهم
بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا لا يدل على أن الشفعة في الأصل تجب لأكثر من شريكين
فإن قيل فقد بان عنكم إجماع الإمامية وابن الجنيد يخالف في هذه المسألة ويوجب الشفعة
مع زيادة الشركاء على اثنين وأبو جعفر بن بابويه يوجب الشفعة في العقار فيما زاد على اثنين
وإنما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة على ما حكيتموه عنه في جواب مسائل أهل الموصل
الفقهية قلنا إجماع الإمامية قد تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع
من كتبنا أن خلاف الإمامية إذا تعين في واحد أو جماعة معروفة مشار إليها لم يقدح به اعتبار
مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأنه لا شفعة لكافر على مسلم

وأكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ولا يفرقون بينه وبين المسلم وقد حكي عن ابن حي
أنه قال لا شفعة للذمي في أمصار المسلمين التي ابتدأها المسلمون لأنهم لا يجوز لهم
سكناها ولا تملكها ولهم الشفعة في القرى وانفراد قول الإمامية عن قول ابن حي
باق إلا أنه قد حكي عن الشعبي وأحمد بن حنبل أنهما أسقطا شفعة الذمي على المسلم
وهذه منهما موافقة للإمامية والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الإجماع المتكرر
ذكره قوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة ومعلوم أنه تعالى إنما أراد
لا يستوون في الأحكام والظاهر يقتضي العموم إلا ما أخرجه الدليل فإن قيل
أراد في النعيم والعذاب بدلالة قوله تعالى أصحاب الجنة هم الفائزون قلنا قد بينا
في الكلام على أصول الفقه أن تخصيص إحدى الجملتين لا يقتضي تخصيص الأخرى وإن
كانا متعاقبتين ومما يمكن الاستدلال به أن الأصل انتفاء الشفعة عن المبايعات لأن
حق الشفعة حكم شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر وللكفار بعضهم على
بعض أثبتناه بدليله وبقي الباقي على حكم الأصل ومما يمكن أن يعارض به مخالفونا
في هذه المسألة ما رووه ووجد في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا شفعة
لكافر وفي خبر آخر لا شفعة لذمي على مسلم مسألة ومما ظن انفراد
الإمامية به أن حق الشفعة لا يسقط إلا بأن يصرح الشفيع بإسقاط حقه ولا يكون
مسقطا بكفه في حال علمه عن الطلب وهذا القول أحد أقوال الشافعي الأربعة
لأن له أقوالا أربعة أحدها أن طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها أنه يثبت إلى
ثلاثة أيام وثالثها أنه يجب على التأبيد إلى أن يصرح بالعفو وهذا وفاق الشيعة
ورابعها أنه ثابت إلى أن يعفو أو يعرض بالعفو وحكي أيضا عن شريك أنه قال إذا علم
فلم يطلب فهو أيضا على شفعته وهذا أيضا موافقة للإمامية وباقي الفقهاء على
خلاف ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه وابن حي يذهبون إلى أنه متى لم يطلبها مكانه
بطلت شفعته وقال الحسن بن زياد إذا أشهد أنه على شفعته ولم يقم بها ما بينه
وبين أن يصل إلى القاضي فقد أبطل شفعته قال الحسن فأما أبو حنيفة فقال ثلاثة أيام
وروى محمد عن أبي حنيفة أنه على شفعته أبدا بعد الإشهاد وقال محمد إذا تركها بعد
الطلب شهرا بطلت وقال أبو يوسف إذا أمكنه أن يطلب عند القاضي إذا أجلسه فلم يفعل
بطلت وقال ابن أبي ليلى إذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلاثا وقال الشعبي يوما وقال البتي
[illegible] وقال مالك إذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال بطلت والسنة ليست بكثير
وله أن يأخذ وهذا في الحاضر فأما الغائب فلا يبطل شفعته وقال الثوري إذا
لم يطلبها أياما بطلت شفعته وذكر المعافا عنه ثلاثة أيام وقال الأوزاعي والليث

وعبيد الله بن الحسن والشافعي اذا لم يطلب حين علم بطلت وقد تقدم بيانها اقوال الشافعي
المختلفة في هذه المسألة ولئن كان هذا القول الذي ذكرناه آنفا اظهرها فقال الشعبي
من بيعت شفعته وهو شاهد لا ينكر فلا شفعة له والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع
المتكرر ويمكن ان يقوى ذلك بان الحقوق في اصول الشريعة وفي العقول ايضا لا تبطل بالا
مساك عن طلبها فكيف خرج حق الشفعة عن اصول الاحكام العقلية والشرعية الا ترى
ان من له وديعة او يطالب بدينه فان حقه ثابت لا يبطل بالتغافل عن الطلب فاذا
قالوا هذه حقوق غير متجددة وحق الشفعة متجدد قلنا نفرضه متجددا لان من
له اجل دين فعند تجدده له حق ما كان مستمرا ومع هذا لو اخر المطالبة لم يبطل الحق
وكذلك من مات له قريب واستحق في الحال ميراثه وعلم بذلك ثم لم يطالب بالميراث مدة فهو
في يده لم يبطل الحق ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى فان قيل هذا الذي تذهبون
اليه يؤدي الى الاجحاف بالمشتري لان المدة اذا تطاولت لم يتمكن المشتري من التصرف
في المبيع وهدمه وبنائه وتغييره لان الشفيع اذا طالبه بالشفعة امره بازالة ذلك وهذا
ضرر داخل على المشتري قلنا يمكن ان يتحرز المشتري من هذا الضرر بان يعرض المبيع
على الشفيع ويبذل تسليمه اليه فهو بين امرين اما ان يتسلم او يترك شفعته فيزول الضرر
عن المشتري بذلك واذا فرط فيما ذكرناه وتصرف من غير ان يفعل ما اشرنا اليه فهو المدخل
للضرر على نفسه فان قيل كيف تدعون انه ليس في الاصول الشرعية حق يجب على الفور
ويسقط بالتاخير وحق الرد بالعيب يجب على الفور ومتى تاخر بطل قلنا المعنى في
حق الرد بالعيب انه ربما كان في تاخيره ابطاله من حيث تخفى امارات العيب فلا تظهر
فتقع الشبهة في وجود العيب فلزمت المبادرة الى الرد لهذا المعنى وذكر غيره من وجوه
في حق الشفعة لانه يجب بعقد البيع وذكر ما لا يجوز ان يتغير ولا يخفى في وقت ويظهر
في آخر

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان لامام المسلمين وخلفائه
المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين او على المساجد ومصالح المسلمين
وكذلك كل ناظر بحق في وقف من وصي وولي له ان يطالب بشفعته وخالف باقي الفقهاء
في ذلك الدلالة على صحة مذهبنا الاجماع المتردد ويمكن ان يقال للمخالف على سبيل
وجه الشفعة اذا كانت انما وجبت لدفع الضرر فاولى الاشياء بان يدفع عنها الضرر
حقوق الفقراء ووجوه القربات فان قالوا الوقوف لا مالك لها فمن هاهنا منع الشفعة فيها
مستحقون ما يعود الى المشاركة فيها وهم اهل الوقف ومصالح المسلمين انما يجب من دفع

كتاب
فيه مسائل شتى من الهبات والاجارات والوقوف والشركة والرهن
[illegible] مع ذلك ٥ مسألة

ومما انفردت به الامامية القول بان من وهب شيئا لغيره غير قاصد به ثواب الله تعالى
ووجهه جاز له الرجوع فيه ما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك بين الاجنبي وذي الرحم
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا وهب لذي رحم محرم لم يرجع
وان وهب لامرأته لم يرجع وكذلك المرأة لزوجها وان وهب لاجنبي رجع ان شاء ما لم يثب
عنها او يزيد الشيء في نفسه وذكر هشام عن محمد عن ابي حنيفة اذا علم الموهوب له المملوك
القرآن او الخبر فله ان يرجع فيه وقال محمد لا يرجع قال محمد وكذلك لو كان كافرا فاسلم
او كان عليه دين فاداه الموهوب له وقال الحسن عن زفر ان علم الموهوب له القرآن
او الكتابة او المشط فحدث ذلك فله ان يرجع فيها وقال ابو يوسف لا يرجع وقال عثمان
البتي في الرجل يعطي الرجل العطية لا يتبين انه مستغن فعطيته جائزة وليس له ان يرجع
فيها وقال مالك من نحل ولده نحلا او اعطاه عطاء ليس بصدقة فله ان يعتصرها ان شاء ما لم
يستحدث الولد دينا من اجل العطاء فاذا اداد عليه الديون لم يكن لابيه ان يعتصر من ذلك شيئا
وكذلك اذا زوج لغناه بذلك المال او كانت جارية فتزوجت بذلك فليس للاب ان يقبض
من ذلك شيئا قال مالك والامر المجمع عليه عندنا في بلدنا ان الهبة اذا تغيرت عند الموهوب
له بزيادة او نقصان فان على الموهوب له ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في
الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب ان ابتغوه وروى الثوري عن ابن ابي ليلى
قال للواهب ان يرجع في هبته دون القاضي وعند اصحاب ابي حنيفة لا يرجع الا بقضاء
ويرد الموهوب له وقول الثوري كقول اصحاب ابي حنيفة في جميع ذلك وقال الاوزاعي
لا يرجع فيما وهب لمولى ولا تابع له ولا لذي رحمه ولا لامرأته ولا السلطان لمن دونه ويرجع
فيما سوى ذلك فان كانت الهبة قد نمت وزادت عند صاحبها فقيمتها يوم وهبها ولا ترجع
المرأة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن بن حي اذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع اذا قبض
ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم فان وهب لغير ذي رحم محرم ويريد بها ثواب الدنيا
فله ان يرجع فيها وقال الليث اذا وهب للثواب رجع فيها مثل قول مالك فلا ترجع المرأة فيما
وهبت لزوجها الا ان يكون ضارا لها بان يدعها ثم طلقها مكانه او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال
الشافعي لا يرجع في الهبة الا الوالد فيما وهبه لولده وقال داود بن علي كل من وهب للغير
لم يجز له الرجوع فيه ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد
الاجماع المتردد انا قد علمنا باجماع من الامة ولا اعتبار بداود فان الاجماع قد تقدمه وسبقه
بان عقد الهبة وان قارنه القبض غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع
فذهب قوم الى ان الرجوع انما يجوز مع ذوي الارحام دون الاجانب وذهب آخرون
الى انه يجوز مع الاجانب دون ذوي الارحام وذهبت الامامية الى انه يجوز في المواضع كلها

فقد بلن الايفاء وعلى ان تنصرف الهبة بغير مانع من الرجوع على كل حال فمراده حتى انه مانع من الرجوع
في موضع دون آخر علته الدليل الشرعي باختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم فلا دليل لمن خصص
موضعا دون آخر لان تعويلهم على اخبار آحاد وقياس يقتضي الظن وما لا معول على مثله في ثبوت
الاحكام الشرعية فثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع في المواضع كلها ولن لمن بعضها بذلك
احق من بعض فان قالوا لو جاز الرجوع في الهبة لجاز في البيع وفي سائر العقود قلنا
سائر العقود ما اجمعت الامة على جواز الرجوع فيها على الجملة وانما اختلفوا في التفصيل وعقد
الهبة قد بينا الاجماع على سبيل الجملة على جواز الرجوع فيه وانما اختلفوا في مواضعه
فان احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الراجع في هبته كالراجع
في قيئه وبلفظ آخر الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه فالجواب عن ذلك
ان هذه كلها اخبار آحاد لا يوجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثلها الاحكام وهذا الخبر معارض
باخبار كثيرة يروونها عن النبي صلى الله عليه وآله من جواز الرجوع في الهبة واذا سلم هذا
الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار لا التحريم لان ذلك مستقذر مستهجن الا ترى ان
الكلب لا حرم عليه فاما الخبر الآخر الذي لا يتضمن ذكر الكلب فهو وان كان مطلقا يرجع
الى الكلب لان الالف واللام يحملان على العهد وليس هاهنا جنس يعهد فيه الرجوع
في قيئه الا الكلب ولا فرق بين ان يقول كالعائد في قوله وبين ان يقول كالكلب يعود في قيئه
على انا لو حملنا لفظة العائد على الجنس والعموم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل
العود على التحريم لان ذلك لا يتأتى في الكلب فلا بد من حمله على الاستقذار والاستهجان
وهو ثابت في كل عائد فان قيل كيف يجوز ان تجمع جواز الرجوع في الهبة مع
القول بانها تملك بالقبض قلنا غير ممتنع اجتماعهما ذلك كما ان المبيع اذا شرط فيه الخيار
مدة معلومة كان مملوكا بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتا فان قالوا الملك مع ثبوت حق
الخيار ناقص او غير مستقر قلنا فنحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حق الرجوع
مثل ما تقولونه حرفا بحرف **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من وهب
شيئا في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلا مميزا صحت هبته ولا يكون من ثلثه بل من
صلب ماله وخالف باقي الفقهاء فيه وذهبوا الى ان الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث
دليلنا الاجماع المتردد ولان تصرف العاقل في ماله جائز وما تعلق للورثة بماله وهو
حي حق فهبته جائزة ولذلك صح بلا خلاف نفقته جميع ماله على نفسه في مأكل ومشرب
فان قيل الا فرقتم بين الهبة في المرض والوصية في المرض قلنا الهبة حكمها معجل
في الحال وما يتعلق في حال الحياة حق للوارث بمال الموروث ونفذ الوصية حكمها موقوف على
الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بمال الموروث فوجب ان تكون محسوبة من الثلث

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الصناع كالقصار والخياط
ومن اشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه
او تقوم بينة بذلك وهم ايضا ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد وغير تعد وسواء
كان الصانع مشتركا او غير مشترك ومعنى الاشتراك هو ان يستأجر الاجير على عمل في
الذمة فيكون لكل احد ان يستأجره ولا يختص به بعضهم دون بعض ومعنى الاجير المنفرد
هو من استؤجر للعمل مدة معلومة فيختص المستأجر بمنفعته تلك المدة ولا يصح لغيره استيجاره
فيها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا ضمان على الاجير المشترك
الا فيما جنته يداه وقال زفر لا ضمان عليه فيما جنت يداه ايضا الا ان يخالف وقال ابو يوسف
ومحمد وعبيد الله بن الحسن يضمن الا ما لا يستطاع الامتناع منه كالحريق وموت الشاة و
اللصوص الغالبين وقال الثوري يضمن في اللصوص ايضا وقال مالك يضمن القصار الا ان يأتي
امر من الله تعالى مثل الحريق والسرق والضياع اذا قامت عليه بينة ويضمن ثوب القصار
اذا لم تقم بينة واذا قامت بينة انه قرض الفار من غير تضييع لم يضمن وقال الاوزاعي
لا يضمن القصار من الحريق والاجير المشترك ضامن اذا لم يشترط له انه لا ضمان عليه وقال
الحسن بن حي من اخذ الاجر فهو ضامن تبرا او لم يتبرا ومن اعطى الاجر فلا ضمان عليه
وان شرطا ولا يضمن الاجير المشترك من عدو حارب او موت وهذا القول من ابن حي
كانه موافق للامامية لانه ان عني به الاجير المشترك والخاص فهو موافق لهم وان كان
يعني المشترك دون الخاص فهو خلاف الا انه مخالف للامامية على كل حال بقوله
ومن اعطى الاجر فلا ضمان عليه وان شرط لان عندنا ان شرط كان الضمان عليه بالشرط و
اعطي الاجر وقال الليث الصناع كلهم ضامنون لما افسدوا او هلك عندهم وهذا
ايضا كالموافقة للامامية اذا اراد بالصناع من كان مشتركا وخاصا وللشافعي قولان
احدهما يضمن والآخر لا يضمن الا ما جنت يده دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
وايضا فان من خالفنا في هذه المسألة على تباين اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي
الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي العلم فقولنا اولى على كل حال
ومما يمكن ان يعارضوا به لانه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله
عليه وآله من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان الصناع على
كل حال وان اختصوا احتاجوا الى دليل ولا دليل لهم على ذلك **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من وقف وقفا جاز له ان يشترط انه ان احتاج
اليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه والقول ايضا بان الوقف متى حصل
من الخراب بحيث لا يجدي نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه وان

أرباب الوقف متى دعتهم ضرورة شديدة إلى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع
فقد الضرورة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا اشتراط الواقف لنفسه ما
أجزناه ولا بيع الوقف على حال من الأحوال إلا ما رواه بشر عن أبي يوسف في سنة تسع
وتسعين أنه إن جعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف وأن يجعل ذلك في وقف
أفضل منه فهو جائز وإن مات قبل أن يختار إبطاله مضى الوقف على سبيله قال وقال
أبو يوسف بعد ذلك لا يجوز الاستثناء في إبطال الوقف والوقف جائز دليلنا
اتفاق الطائفة ولأن كون الشيء وقفا تابع لاختيار الواقف وما يشرطه فيه فإذا شرط
لنفسه ما ذكرناه كان كسائر ما يشرطه وليس لهم أن يقولوا هذا شرط ينقض كونه وقفا
وحبيسا وخارجا من ملكه وليس كذلك باقي الشروط لأنه لا تنافي بينها وبين كون ذلك وقفا
قلنا ليس ذلك بناقض كونه وقفا لأنه متى لم يختر الرجوع فهو ماض على سبيله ومتى
مات قبل العود نفذ أيضا نفوذا تاما وهذا حكم ما كان مستفادا قبل عقد الوقف
فكيف يكون ذلك نقضا لحكمه وقد بينا أن الحكم باق فإن قيل لو جاز دخول هذا
الشرط في الوقف لجاز دخول مثله في العتق قلنا هذا قياس وقد بينا أن القياس
لا يصح إثبات الأحكام الشرعية به وبعد فالفرق بين العتق والوقف لأن العتق عندنا
لا يجوز دخول شيء من الشروط فيه وليس كذلك الوقف لأن الشروط تدخله مثل أن يقول
هذا وقف على فلان فإن مات فعلى فلان وما جرى هذا المجرى وإذا دخلته الشروط
جاز دخول الشرط الذي ذكرناه فإن قيل فقد خالف أبو علي بن الجنيد فيما ذكرتموه
وذكر أنه لا يجوز للواقف أن يشترط لنفسه بيعه له على وجه من الوجوه وكذلك من هو
وقف عليه أنه لا يجوز أن يبيعه قلنا لا اعتبار بابن الجنيد وقد تقدمه إجماع
الطائفة وتأخر أيضا عنه وإنما عول في ذلك على ظنون له وحسبان وأخبار شاذة
لا يلتفت إلى مثلها فأما إذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعا أو دعت أربابه الضرورة
إلى ثمنه لشدة فقرهم فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لأنه إنما جعل لمنافعهم فإذا
بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه ولم يبق منفعة فيه إلا من الوجه الذي
ذكرناه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن المشتركين مع تساوي
مالهما إذا تراضيا بأن يكون لأحدهما من الربح أكثر مما للآخر جاز ذلك وكذلك إذا تراضيا
بأن لا وضيعة على أحدهما أو أن عليه من الوضيعة أقل مما على الآخر جاز أيضا وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي لا يجوز أن يشترطا تساويا في الربح مع التفاضل
في المال ولا التفاضل في الربح مع التساوي في المال وإن شرطا ذلك فسدت الشركة و
أبو حنيفة أجاز التفاضل في الربح وإن كان رأس المال متساويا وقال مالك إذا كان رأس

المال من عند أحدهما الثلث ومن الآخر الثلثين على أن العمل نصفان والربح نصفان فلا خير
في هذه الشركة ولا يجوز عنده التفاضل في الربح مع التساوي في رؤوس الأموال وطالب
الجماعة أن الوضيعة على قدر المال ومن شرط الفضل باطل دليلنا الإجماع المتكرر وأيضا
فإن الشركة بحسب ما يشترط فيها فإذا اشترط التفاضل في الربح أو في الوضيعة
وجب جواز ذلك وأبو حنيفة يجيز اشتراط التفاضل في الربح فيلزمه جواز مثل
ذلك في الوضيعة فإن قيل إنما فسد اشتراط الفضل في الوضيعة لأنه يجري
مجرى قول أحدهما لصاحبه ما ضاع من مالك فهو علي وهذا فاسد لا محالة **قلنا**
مثال ما نحن فيه هو أن يقول ما هلك من جملة البضاعة مع تساوينا فيها فهو من مالي فما لك
إلا أني قد سمحت ورضيت بأن يكون من مالي خاصة فلا مانع من ذلك ويلزم أبا حنيفة
إذا أجرى التفاضل في الوضيعة مجرى قول أحدهما لصاحبه ما هلك من مالك فهو علي
أن لا يجوز التفاضل في الربح لأنه يجري مجرى أن يقول له ما استفدته من الربح في
كذا وكذا فهو لك وإذا أجاز أحد الأمرين جاز الآخر **مسألة** ومما
انفردت به الشيعة الإمامية أن الشركة لا يصح إلا في الأموال ولا يصح بالأبدان في الأعمال
ومتى اشترك اثنان في عمل كصناعة حلق ونساجة ثوب وما أشبه ذلك لم يثبت
بينهما شركة وكان لكل واحد منهما أجرة عمله خاصة وإن لم يتميز عملاهما لأجل الا
ختلاط كان الصلح بينهما وإذا دفع رجل إلى تاجر مالا ليتجر له به على أن الربح بينهما
لم ينعقد بذلك شركة وكان صاحب المال بالخيار إن شاء أعطاه ما شرطه له وإن شاء
منعه منه وكان له عليه أجرة مثله في تجارته وكذلك إذا أعطى الإنسان غيره ثوبا
ليبيعه وشرط له فيه سهما من الربح فهو بالخيار إن شاء أمضى شرطه وإن شاء رجع فيه
وكان عليه في بيع الثوب أجرة مثله في البيع وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة
وأصحابه يجوز شركة الأبدان والصناعات اتفقت أو اختلفت عملا في موضعين أو موضع
واحد ولا يجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوهما وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة قال
كل ما يجوز فيه الوكالة يجوز فيه الشركة وما لا يجوز فيه الوكالة لا يجوز فيه الشركة وما
جازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة فإنه سواء عملا جميعا أو أحدهما
وما حصل من فضل فهو بينهما نصفان وقال مالك تجوز الشركة على أن يحتطبا ويصطادا إذا
كانا يعملان جميعا في موضع واحد وكذلك إذا اشتركا في صيد البزاة والكلاب إذا كان الكلب
أو البازي بينهما نصفين وقال مالك لا تجوز الشركة بين حداد وقصار وإنما تجوز في صناعة
واحدة يعملان جميعا فيها في موضع واحد فإن عملا في موضعين أو كانا صنفا غير لم تجز
الشركة وقال مالك يجوز أن يشترك المعلمان في تعليم الصبيان إذا كانا في مجلس واحد وإن

تفرقا في مجلسين ولا خيار فيه وقال الحسن بن حي والليث شركة الأبدان جائزة في الأعمال
وقال الليث وإن مرض أحدهما لم يكن للمريض شيء من عمل الصحيح إلا أن يشاء الصحيح أن
يشركه في عمله وقال الشافعي لا يجوز الشركة إلا بالدراهم والدنانير ويختلط المالان وهذا
يدل على أنه لا يجيز شركة الأبدان إلا أنه ليس ينتهي في ذلك إلى ما تقوله الإمامية من أن
العمل لا يدخل في الشركة منفردا ولا مجتمعا دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد
ولأن المعول من مخالفينا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على الظنون والحسبان والرأي
والاجتهاد ومرجعنا فيما نذهب إليه فيها إلى التوقيف فما قلناه أولى **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من رهن حيوانا حاملا فأولاده خارجون عن الرهن
فإن حمل الحيوان في الارتهان كان أولاده لا رهنا مع أمهاته وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال أبو حنيفة إذا ولدت المرهونة بعد الرهن دخل الولد في الرهن وكذلك اللبن والصوف
وثمر النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن بن حي وقال مالك ما حدث من ولد فهو رهن
وليست الثمرة الحادثة رهنا مع الأصل وقال الليث إذا كان الدين حالا دخلت الثمرة في الرهن
فإن كان إلى أجل فالثمرة لصاحب الأصل وروي عنه أنها لا تدخل فيه إلا أن يكون مو
جودة يوم الرهن وقال الشافعي لا يدخل الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن ومن تأمل
هذه الأقوال على اختلافها علم أن قول الشيعة منفرد عنها والذي يدل على صحته
الطريقة التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه بلا فصل **مسألة** ومما انفردت
به الإمامية القول بجواز أن يؤاجر الإنسان شيئا بمبلغ بعينه ثم يؤاجره المستأجر بأكثر
منه إذا اختلف النوعان كأنه استأجره بدينار فإنه يجوز له أن يؤاجره بأكثر من قيمة
الدينار من الحنطة والشعير وما أشبه ذلك وكذلك يجوز أن يستأجره بدينار ويؤاجره
بعشرين درهما لأن الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا متى لم يحدث فيما استأجره حدثا
يصلحه به فإن زاد فيه ما فيه نفع ومصلحة جاز أن يؤاجره بأكثر مما استأجره على كل حال
من غير تخصيص وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه لا يجوز للمستأجر
أن يؤاجر ما استأجره قبل القبض ويجوز بعد القبض فإن آجر بأكثر تصدق بالفضل إلا أن
يكون أصلح فيه شيئا أو بنى فيه بناء وهو قول الثوري والأوزاعي والحسن بن حي وقال مالك
والبتي والليث والشافعي لا بأس بأن يؤاجره بأكثر ولا يتصدق بشيء دليلنا على صحة ما
ذهبنا إليه بعد الإجماع المتردد أن المستأجر مالك للمنافع وقد أجرت الشريعة
ملك المنافع مجرى ملك الأعيان في جواز التصرف فيها فكما أن للمالك أن يتصرف في ملكه
بحسب اختياره من زيادة ونقصان والأصل في العقول والشريعة جواز تصرف المالك
في ملكه إلا أن يمنع مانع ولا مانع هاهنا فيما ذكرناه **مسألة** ومما انفردت

به الإمامية القول بأن من حارب الإمام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته
يجري مجرى محارب النبي عليه السلام وخالع طاعته في الحكم عليه بالكفر وإن اختلف أحكا
مهما من وجه آخر في المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة من أموالهم وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهب المحصلون منهم والمحققون إلى أن محاربي الإمام العادل فساق يجب
البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء إلى التكفير وذهب قوم من حشوية أصحاب
الحديث إلى أن الباغي مجتهد وخطاؤه يجري مجرى الخطاء في سائر مسائل الا
جتهاد والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضا فإن الإمام عندنا
يجب معرفته ويلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي عليه السلام ولزوم طاعته وكا
لمعرفة بالله فكما أن جحد تلك المعارف والتشكك فيها كفر فكذلك هذه المعرفة
وأيضا فقد دل الدليل على وجوب عصمة الإمام من كل القبائح وكل من ذهب إلى
وجوب عصمته ذهب إلى تكفير الباغي عليه والخالع لطاعته والتفرقة بين الأمرين
خلاف إجماع الأمة فإن قيل لو كان من ذكرتم بالغا إلى حد الكفر لوجب أن يكون
مرتدا أو أن يكون أحكامه أحكام المرتدين وقد أجمعت الأمة على أن أحكام الباغي تخالف
أحكام المرتد وكيف يكون مرتدا وهو يشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات قلنا
ليس يمتنع أن يكون الباغي له حكم المرتد في الانسلاخ عن الإيمان واستحقاق العقاب العظيم
وإن كانت أحكامه الشرعية في مدافنته وموارثته وغير ذلك تخالف أحكام المرتد كما كان
الكافر الذمي مشاركا للمرتد في الكفر والخروج عن الإيمان وإن اختلفت أحكامهما
الشرعية فأما إظهار الشهادتين فليس بدليل على كمال الإيمان ألا ترى أن من أظهرهما
وجحد وجوب الفرائض في العبادات لا يكون مؤمنا بل كافرا وكذلك إقامة بعض العبادات
من صلاة وغيرها ومن جحد أكبر العبادات أو وجوبها من طاعة إمام زمانه ونصرته
لم ينفعه أن يقوم بعبادة أخرى من صلاة وغيرها فأما ما يذهب إليه قوم من غفلة
الحشوية من عذر الباغي وإلحاقه بأهل الاجتهاد فمن الأقوال البعيدة من الصواب
ومن المعلوم ضرورة أن الأمة أطبقت في الصدر الأول على ذم البغاة على أمير المؤمنين
عليه السلام ومحاربيه والبراءة منهم ولم يقم لهم أحد في ذلك عذرا وهذا المعنى قد شرحناه
في كتبنا وفرعناه وبلغنا فيه النهاية فهذه الجملة هاهنا كافية فإن اعترض المخالف
ما ذكرناه بالخبر الذي يرويه معتمر بن سليمان عن عبد الرحمن بن الحكم الغفاري عن عديسة
بنت أهبان بن صيفي قالت جاء علي عليه السلام إلى أبي فقال ألا تخرج معنا فقال إن ابن عمك و
خليلي أمرني إذا اختلف الناس أن أتخذ سيفا من خشب أو بالخبر الذي يروى عن
أبي ذر رحمه الله أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كيف بك إذا رأيت أحجار

الوصية قد غرقت بالدم قال قلت ما اختار الله لي ورسوله قال تلحق إذاً قال عليك عز انت
منه قال قلت فلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي قال أشاركت القوم إذاً قال فما تأمرني
يا رسول الله قال الزم بيتك قلت فإن دخل علي بيتي قال فإن خشيت أن يبهرك شعاع
السيف فألق رداءك على وجهك يبوء بإثمه وإثمك قلنا هذان الخبران وأمثالهما
لا يرجع بها عن المعلوم المقطوع بالأدلة عليه وهي معارضة بما هو أظهر منها وأقوى
وأولى من وجوب البغية الباغية ونصرة الحق ومعونة الإمام العادل ولو لم يرد في
ذلك إلا ما رواه الخاص والعام والولي والعدو من قوله عليه السلام حربك يا علي حربي و
سلمك سلمي وقد علمنا أنه عليه السلام لم يرد إلا تشبيه هذا الحرب بتلك بل أراد تساوي الأحكام
فيجب أن تكون أحكام محاربيه هي أحكام محاربي النبي عليه السلام إلا ما أخرجه الدليل
وما روي أيضاً من قوله اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ولأنه عليه السلام لما استنصر
في قتال أهل الجمل وصفين والنهروان أجابته الأمة بأسرها ووجوه الصحابة وأعيان التابعين
وسارعوا إلى نصرته ومعونته ولم يحتج أحد عليه [illegible] بما تضمنه هذان الخبران الخبيثان
الضعيفان على أن الخبر الأول قد روي على خلاف هذا الوجه لأن غلام بن الحارث
قال قال لي أهبان قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله يا أهبان أما إنك إن بقيت
بعدي فسترى في أصحابي اختلافاً فإن بقيت إلى ذلك اليوم فاجعل سيفك يا أهبان
من عراجين وقد يجوز أن يريد عليه السلام بالاختلاف الذي يرجع إلى القول والمذاهب دون
المقاتلة والمحاربة على أن هذا الخبر ما منع من قتال أهل الردة عند بعضهم ومجاهدتهم
فهو أيضاً غير مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة الإمام فأما الخبر الثاني فمما
يضعفه أن أبا ذر رحمه الله لم يبلغ إلى وقعة أحجار الزيت لأن ذلك إنما كان مع
محمد بن عبد الله الحسني في أول أيام المنصور وأبو ذر رحمه الله مات في أيام عثمان فكيف
يقول له رسول الله كيف بك في وقت لا تبلغ إليه على أن أبا ذر رحمه الله كان معروفاً
بإنكار المنكر بلسانه وبلوغه فيه أبعد الغايات والمجاهرة في إنكاره وكيف يسمع من الرسول
عليه السلام ما يقتضي خلاف ذلك **مسألة** ومما كانت الإمامية منفردة به
القول بأن من سب النبي عليه السلام أو عابه مسلماً كان أو ذمياً قتل في الحال وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه من سب النبي عليه السلام أو عابه وكان
مسلماً فقد صار مرتداً وإن كان ذمياً عزر ولم يقتل وقال أبو القسم عن مالك من شتم
النبي عليه السلام من المسلمين قتل ولم يستتب ومن شتم النبي عليه السلام من اليهود والنصارى
قتل إلا أن يسلم وهذا القول من مالك موافق لقول الإمامية وقال الثوري الذمي يعزر
وذكر عن الأوزاعي أنه يقتل وروى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله

قال هي ردة فيستتاب فإن تاب نكل وإن لم يتب قتل وقال يضرب مائة ثم يترك حتى إذا هو
بري ضرب مائة ولم يذكر فرقاً بين المسلم والذمي وقال الليث في المسلم يسب النبي عليه السلام
إنه لا يناظر ولا يستتاب ويقتل مكانه وكذلك اليهودي والنصراني وهذه موافقة للإمامية
وقال الشافعي ويشترط على المصالحين من الكفار أن من ذكر كتاب الله عز وجل أو محمداً رسول الله
صلى الله عليه وآله بما لا ينبغي أو زنى بمسلمة أو أصابها باسم نكاح أو فتن مسلماً عن دينه أو قطع
عليه طريقاً أو أعان أهل الحرب بدلالة على المسلمين أو آوى عيناً لهم فقد نقض عهده وأحل
دمه وبرئت ذمته قال الطحاوي فهذا من الشافعي يدل على أنه إذا لم يشترط لم يستحل دمه
بذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتردد أن سب النبي عليه السلام وعيبه و
الوقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك والمرتد يقتل وأما الذمي فإن لم يكن بذلك مرتداً لأن
حقيقة الردة هي الكفر بعد الإيمان والذمي ما كان مؤمناً فصار كافراً بل الكفر متقدم لكن
هذا وإن لم يكن منه ردة فهو خرق للذمة واستخفاف بالشريعة وواضعها ومن أهلها و
بعض هذا يبرأ من الذمة التي حقن بها دمه فيجب أن يكون دمه مباحاً من الوجه الذي ذكرناه
فأما ما يستدل به أصحاب أبي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من رواية
عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل رهط من اليهود على النبي عليه السلام فقالوا السام
عليك قالت ففهمتها فقلت عليكم السام واللعنة فقال عليه السلام مهلاً يا عائشة فإن الله تعالى
يحب الرفق في الأمر كله فقلت يا رسول الله ألم تسمع ما قالوا قال النبي عليه السلام قد قلت وعليكم
قال المخالف لنا ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتداً فيقتل ولم يقتله النبي عليه السلام بذلك
وما يستدل الثوري به أيضاً مما رواه شعبة عن هشام بن زيد عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية
أتت النبي عليه السلام بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها فقيل ألا تقتلها فقال لا قال المحتج
ولا خلاف بين المسلمين أن من فعل مثل ذلك بالنبي عليه السلام وهو ممن ينتحل الإسلام أنه مرتد يقتل
فالجواب عنه أن هذه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ولا يعترض بها على مدلول
الأدلة وهي معارضة بأخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته مثل ما رواه عن أبي يوسف عن
حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر أن رجلاً قال له إني سمعت راهباً سب النبي عليه السلام فقال
لو سمعته لقتلته إنا لم نعطهم العهد على هذا ولم ينكر أحد على ابن عمر هذا القول فدل على
وقوع الرضا به فأما إبدال السلام بالسام فليس بصريح في سب ولا شتم ولو وقع من مسلم أو ذمي
ما اقتضى القتل فأما الشاة المسمومة فيجوز أن يكون النبي عليه السلام اعتقد أن اليهودية ما علمت بأنها
مسمومة فقد يجوز أن لا تكون بذلك عالمة وقد يجوز أيضاً لو كانت عالمة ومستحقة أن يكون إنما ترك عليه السلام
ترك القتل عنها مع استحقاقها لضرب من المصلحة لأنه عليه السلام شك في ذلك وإنما كلامنا في الاستحقاق للقتل
والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء

كتاب مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك

مسألة

ومما ظُنّ انفراد الإمامية به وأهل الظاهر يوافقونها فيه القول بأن للإمام والحكام من قبله
أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء وسواء علم الحاكم ما علمه وهو
حاكم أو علمه قبل ذلك وقد حكى أنه مذهب لأبي ثور وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ما شاهده الحاكم من الأفعال الموجبة للحدود قبل
القضاء وبعده فإنه لا يحكم فيها بعلمه إلا القذف خاصة وما علمه قبل القضاء من حقوق
الناس لم يحكم فيه بعلمه فإن علمه بعد القضاء حكم وقال أبو يوسف ومحمد يحكم فيما علمه
قبل القضاء من ذلك بعلمه وهو قول سوار وقال الحسن بن حي يقضي بعلمه قبل القضاء
بعد أن يستحلفه في حقوق الناس في الحدود ولا يقضي بعد القضاء إذا علمه حتى يشهد
معه في الزنا ثلاثة وفي غيره رجل آخر وقال الأوزاعي في الإمام يشهد هو ورجل آخر
على قذف رجل آخر أنه يجلده هو وقال شريح إن رفعوا إلى الإمام فوقني وأنا أشهد لك
وقال مالك لا يقضي بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهدان سواه وفي الزنا أربعة
غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعلمه حتى يكون شاهد آخر فيقضي بشهادته
وشهادة الشاهد معه وقال الشافعي يقضي بعلمه في حقوق الناس وفي الحدود قولان
لأنه يقبل رجوع المقر وقال ابن أبي ليلى فيمن أقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين فإن
القاضي لا يبعد ذلك حتى يشهد معه آخر والقاضي شاهد ثم قال بعد ذكر إذا
ثبت قوله في الأصول عنده انعقد عليه القضاء فإن قيل كيف تستجيزون ادعاء
الإجماع من الإمامية في هذه المسألة وأبو علي بن الجنيد يصرح بالخلاف فيها ويذهب
إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود قلنا لا خلاف
بين الإمامية في هذه المسألة وقد تقدم إجماعهم ابن الجنيد وتأخر عنه وإنما عول
ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر وكيف يخفى إطباق
الإمامية على وجوب الحكم بالعلم وهم ينكرون توقف أبي بكر عن الحكم لفاطمة بنت
رسول الله صلى الله عليه وآله بفدك لما ادعت أنه نحلها أباها ويقولون إذا كان
عالما بعصمتها وطهارتها وأنها لا تدعي إلا حقا فلا وجه لمطالبتها بإقامة البينة
لأن البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق فكيف خفي على ابن الجنيد هذا الذي لا يخفى
على أحد وليس قد روت الشيعة الإمامية كلها ما هو موجود في كتبها ومشهور
في روايتها أن النبي عليه السلام ادعى عليه أعرابي سبعين درهما ثمن ناقة باعها منه فقال
عليه السلام قد أوفيتك فقال الأعرابي اجعل بيني وبينك رجلا يحكم بيننا فأقبل
رجل من قريش فقال له عليه السلام احكم بيننا فقال للأعرابي ما تدعي على رسول الله
قال سبعون درهما ثمن ناقة بعتها منه فقال ما تقول يا رسول الله قال قد أوفيته فقال

للأعرابي ما تقول قال لم يوفني فقال لرسول الله ألك بينة على أنك قد أوفيته قال لا فقال
للأعرابي أتحلف أنك لم تستوف حقك وتأخذه قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لأحا
كمن هذا الرجل إلى رجل يحكم فينا بحكم الله فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن أبي طالب
عليه السلام ومعه الأعرابي فقال علي عليه السلام ما لك يا رسول الله قال يا أبا الحسن احكم بيني وبين
هذا الأعرابي فقال علي عليه السلام ما تدعي على رسول الله قال سبعون درهما ثمن ناقة بعتها
منه فقال ما تقول يا رسول الله قال قد أوفيته ثمنها فقال يا أعرابي أصدق رسول الله فيما قال
قال لا ما أوفاني فأخرج علي عليه السلام سيفه فضرب عنقه فقال رسول الله لم فعلت ذلك
يا علي فقال يا رسول الله نحن نصدقك على أمر الله ونهيه وأمر الجنة والنار والثواب
والعقاب ووحي الله ولا نصدقك في ثمن ناقة هذا الأعرابي وإني قتلته لأنه كذبك لما
قلت له أصدق رسول الله فيما قال فقال لا ما أوفاني شيئا فقال رسول الله أصبت يا علي
فلا تعد إلى مثلها ثم التفت إلى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لا ما حكمت به
وروت الشيعة أيضا عن ابن جريج عن الضحاك عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله
عليه وآله من منزل عائشة فاستقبله أعرابي ومعه ناقة فقال يا محمد أتشتري هذه الناقة
فقال النبي عليه السلام نعم بكم تبيعها يا أعرابي فقال بمائتي درهم فقال النبي عليه السلام بل ناقتك
خير من هذا قال فما زال النبي عليه السلام يزيد حتى اشترى الناقة بأربعمائة درهم قال
فلما دفع النبي عليه السلام إلى الأعرابي الدراهم ضرب الأعرابي يده إلى زمام الناقة فقال
الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فإن كان لمحمد شيء فليقم البينة قال فأقبل رجل فقال النبي
عليه السلام أترضى بالشيخ المقبل قال نعم يا محمد فقال النبي عليه السلام الناقة ناقتي والدراهم
دراهم الأعرابي قال الأعرابي بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي فإن كان لمحمد شيء فليقم البينة
فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك أن الأعرابي طلب البينة فقال له النبي
عليه السلام اجلس فجلس ثم أقبل رجل آخر فقال النبي عليه السلام أترضى يا أعرابي بالشيخ المقبل
قال نعم فلما دنا قال النبي عليه السلام اقض فيما بيني وبين الأعرابي قال تكلم يا رسول الله قال
النبي عليه السلام الناقة ناقتي والدراهم دراهم الأعرابي فقال الأعرابي لا بل الناقة ناقتي والدراهم
دراهمي فإن كان لمحمد شيء فليقم البينة فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله لأن الأ
عرابي يطلب البينة فقال النبي عليه السلام اجلس حتى يأتي الله بمن يقضي بيني وبين الأعرابي
بالحق قال فأقبل علي عليه السلام فقال النبي عليه السلام أترضى بالشاب المقبل قال نعم فلما
دنا قال يا أبا الحسن اقض بيني وبين الأعرابي قال تكلم يا رسول الله فقال النبي عليه السلام الناقة
ناقتي والدراهم دراهم الأعرابي فقال الأعرابي بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فإن كان
لمحمد شيء فليقم البينة فقال علي عليه السلام خل بين الناقة وبين رسول الله فقال الأعرابي

ما كنت بالذي أفعل أو تقيم البيّنة فالغلط على علي عليه السلام منزلة فاشتمل على ما لم يسبقه ثم
أتى فقال خلّ بين الناقة وبين رسول الله صلى الله عليه وآله فقال للأعرابي ما كنت بالذي أفعل أو
تقيم البيّنة فالقضية عليه السلام ضربة فاجمع أهل الحجاز على أنه رمى برأسه وقال بعض أهل العراق
بل قطع منه عضوا فقال النبي عليه السلام ما حملك يا علي على هذا فقال يا رسول الله نصدّقك
على الوحي من السماء ولا نصدّقك على أربعمائة درهم وقال أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين
ابن موسى بن بابويه القمي رضي الله عنه وقد روى هذين الخبرين في كتابه المعروف بمن لا
يحضره الفقيه هذان الخبران غير مختلفين لأنهما في قضيتين وكانت هذه القضية قبل القضية
التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة أيضا في كتبها خبر أمير المؤمنين عليه السلام مع شريح قاضيه
في درع طلحة بن عبيد الله لما قال عليه السلام هذه درع طلحة أخذت غلولا يوم البصرة وطالبه
شريح بالبيّنة على ذلك وإحضاره عليه السلام الحسن ابنه عليه السلام وقنبرا غلامه وقوله عليه السلام
لشريح أخطأت ثلاث مرات وروى أيضا حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لما شهد للنبي
عليه السلام على الأعرابي فقال له النبي عليه السلام كيف شهدت بذلك وعلمته فقال من حيث علمت
أنك رسول الله فمن يروي هذه الأخبار مستحسنا لها معوّلا عليها كيف يجوز أن يشك في أنه
كان يذهب إلى أن الحاكم يحكم بعلمه لولا قلة تأمل ابن الجنيد والذي يدل على صحة ما ذهبنا
إليه بعد الإجماع المتردد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فمن علمه الإمام سارقا أو زانيا قبل القضاء فواجب
عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحد وإذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت
في الأموال لأن من أجاز ذلك في الحدود أجازه في الأموال ولم يجزه أحد من الأمة في الحدود
دون الأموال فإن قيل لم زعمتم أنه أراد بقوله الزانية والزاني والسارق والسارقة
من علمتموه كذلك دون أن يكون أراد من أقرّ عندكم بالسرق أو الزنا أو شهد عليه الشهود قلنا
من أقرّ بزنا أو شهد عليه الشهود لا يجوز أن يطلق القول بأنه زان وكذلك السارق وإنما حكمنا
فيهما بالأحكام المخصوصة اتباعا للشرع وإن جوّزنا أن يكونا ما فعلا شيئا من ذلك والزاني في
الحقيقة من فعل الزنا وعلم منه ذلك وكذلك السارق وحمل الآيتين على العلم أولى من حملهما على
الشهادة والإقرار فإن احتجوا بما يروى عن النبي عليه السلام أنه قال لو أعطي الناس بدعاويهم
لادّعى ناس دماء قوم وأموالهم لكن البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر وأخبر عليه السلام
أن المدعي لا يعطى بغير بيّنة فالجواب أن هذا أولا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا
ثم إذا سلمناه فعلم الحاكم أقوى البيّنات وإذا قبلنا البيّنة الإقرار أو الشهادة من حيث كانت
في الحكم وكشفه فأقوى منها العلم اليقين فأما من فرّق بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه
وهو على خلاف ذلك وقوله إن الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لأنه علمه في حال لا ينفذ

حكمه فيها فباطل لأن العدل إذا شهد أمضى الحاكم شهادته وإن جوّز أن يكون تحمّلها في حال فسقه
وكذلك يقبل شهادة العدل البالغ وإن جوّز أن يكون قد تحمّلها في حال الطفولية فإن قيل لو جاز
للحاكم أن يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه قلنا التزكية حاصلة للحاكم بتوليته الحكم لأن في
ذلك مع الإمضاء الحكم فيما علمه ثم هذا الأمر في إجازة حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود ولا
تزكية لنفسه ولا يختلفون أيضا في أنه يقبل منه جرحه لشاهده وإسقاط شهادته ولا يكون
ذلك تزكية لنفسه فإن قالوا إذا حكم بعلمه فقد عرّض نفسه للتهمة وسوء الظن قلنا وكذلك
إذا حكم بالبيّنة والإقرار فهو معرّض نفسه للتهمة ولا يلتفت إلى ذلك لوقوع التهمة في غير
موضعها لأن قبول الشهادة والسكون إلى عدالة الشاهد مما يجوز أن يقع في مثله التهمة و
وجدت لابن الجنيد كلاما في هذه المسألة غير محصّل لأنه لم يكن من هذا ولا إليه ورأيته يفرّق بين
علم النبي عليه السلام بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه وهذا غلط منه لأن علم العالمين بالمعلومات لا
يختلف فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به وكما أن الإمام أو النبي عليه السلام إذا شاهدا
رجلا يزني أو يسرق فهما عالمان بذلك علما صحيحا فكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما و
التساوي في ذلك موجود ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول وجدت الله تعالى
قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقا أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالمواريث والمناكحة
وأكل الذبائح ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله عليه السلام على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام
فكان يعلمه ولم يبيّن عليه السلام أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم
وهذا غير معتمد لأنا أولا لا نسلّم له أن الله تعالى قد أطلع النبي عليه السلام على معيّنين من المنافقين
وكل من كان يظهر الإيمان ويبطن الكفر من أمته فإن استدل على ذلك بقوله تعالى ولو
نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنّهم في لحن القول فهذا لا يدل على وقوع التعريف
وإنما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله ولتعرفنّهم في لحن القول فهذا لا يدل على وقوع
التعريف وإنما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله ولتعرفنّهم في لحن القول أي يستقر ظنك
أو وهمك من غير ظن ولا يقين ثم لو سلّمنا على غاية مقترحه أنه عليه السلام قد أطلع على
البواطن لم يلزم ما ذكره لأنه غير ممتنع أن يكون تحريم المناكحة والموارثة وأكل الذبائح
إنما يختص بمن أظهر كفره وردّته دون من أبطنهما وأن تكون المصلحة التي بها يتعلق التحريم
والتحليل اقتضت ما ذكرنا فلا يجب على النبي عليه السلام أن يبيّن أحوال من أبطن الردة والكفر
لأجل هذه الأحكام التي ذكرناها لأنها لا تتعلق بالمبطن وإنما تتعلق بالمظهر وليس كذلك الزنا
وشرب الخمر والسرق لأن الحد في هذه الأمور يتعلق بالباطن والظاهر على سواء وأما تشنيع
بالفعلية التي يشترك فيها المعلن والمسر مسألة ومما انفردت به الإمامية
القول بأن الخصمين إذا ابتدآ الدعوى بين يدي الحاكم وتشاحّا في الابتداء بها وجب على الحاكم

أن تسمع الدعوى من الذي يعني من خصمه ثم ينظر في دعوى الآخر وخالفه باقي الفقهاء في ذلك
ولم يذهبوا إلى مثل ما حكيناه دليلنا على صحة ذلك إطباق الطائفة عليه فلأن من خالف ما ذكرناه
إنما اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النص والتوقيف ومثل ذلك الرجوع فيه إلى التوقيف
أولى وأحرى ووجدت ابن الجنيد لما روى عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام
أن رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بأن يقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام قال ابن الجنيد
يحتمل أن يكون أراد بذلك المدعي لأن اليمين مردودة إليه قال ابن الجنيد إلا أن ابن محبوب قد فسر
ذلك في حديث رواه عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال إذا تقدمت مع
خصم إلى وال أو قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم وهذا غلط من ابن الجنيد لأن التأويلات
إنما تدخل بحيث تشكل الأمور ولا خلاف بين القوم أنه إنما أراد يمين الخصم دون اليمين التي هي
القسم وإذا فرضنا المسألة في تعيين تبادر الكلام بين يدي القاضي وتشاحاه وأراد كل واحد
منهما أن يدعي على صاحبه فهما جميعا مدعيان كما أنهما جميعا مدعى عليهما فبطلت المزية
والتفرقة التي توهمها ابن الجنيد **مسألة** ومما انفردت به الإمامية في
هذه الأعصار وإن روي لها وفاق قديم القول بجواز شهادة ذوي الأرحام والقرابات
بعضهم لبعض إذا كانوا عدولا من غير استثناء لأحد إلا ما يذهب إليه بعض أصحابنا معتمدا
على خبر يرويه من أنه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وإن جازت شهادته له ويجوز
شهادة الوالد لولده وعليه وقد روي موافقة الإمامية في ذلك عن عمر بن الخطاب وشريح
والزهري وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي وأبي ثور وروى الساجي
أن إياس بن معاوية أجاز شهادة رجل لابنه واختلف عن أبي طالب وكل من أجاز شهادة الأب
للابن والابن للأب أجاز شهادة الأخ لأخيه ولكل ذي قرابة لقرابته وقد روي جواز
شهادة الأخ لأخيه عن شريح وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وقتادة وعبيد الله
بن الحسن وعثمان البتي وعمر بن عبد العزيز والثوري ومالك والشافعي وأبي حنيفة و
جمهور الفقهاء على ذلك وأما خالف فيه الأوزاعي فذهب إلى أن شهادة الأخ لأخيه
لا تقبل وإن كان عدلا وحكي عن مالك أنه قال إن شهد له في غير النسب قبلت وإن شهد
له في النسب فإن كانا أخوين من أب فادعى أحدهما أخا من أب وشهد له أخوه لم تقبل
وإذا جازت شهادة الأقارب في النسب بعضهم لبعض فأولى جواز ذلك في الرضاع لأن كل
من ذهب إلى أحد الأمرين ذهب إلى الآخر ولا يفرق أحد بين المسألتين دليلنا على ما ذهبنا
إليه الإجماع المتردد وأيضا قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم فشرط تعالى
العدالة ولم يشترط سواها ويدخل في عموم هذا القول ذوو القرابات وكلهم وقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يدل أيضا على هذه

المسألة فأما اعتماد المخالفين على الأخبار التي يروونها في هذا الباب كخبر يروونه عن الزهري
عن عروة عن عائشة عن النبي عليه السلام أنه قال لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده فمما
لا يصح الاعتماد عليه لأن كل هذه الأخبار إذا سلم من القدح كانت آحادا لا توجب القطع ولا تنتهي
إلى العلم ولا يجوز أن يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم على أن الساجي
قد قال في هذا الخبر إن هذه رواية غير ثابتة عند أهل النقل وقد روي هذا الخبر عن الزهري
يزيد بن أبي زياد وحكى الساجي أن شعبة قال إن يزيد كان رفاعا أي يرفع إلى النبي
عليه السلام ما لا أصل له وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح في روايته فأما
الاعتماد في المنع من شهادة الأقارب على التهمة التي تلحق لأجل النسب فغير صحيح لأنه يلزم
على ذلك ألا تقبل شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره لأن التهمة متطرقة وأيضا
فإن العدالة مانعة من التهمة وحاجزة عنها وحكي عن الشافعي في المنع من شهادة الوالد
لولده والولد لوالده أنه قال الولد جزء من أبيه فكأنه شهد لنفسه إذا شهد لما هو بعضه
وهذا غير محصل لأن الولد وإن كان مخلوقا من نطفة أبيه فليس بعضا له على الحقيقة بل
لكل واحد منهما حكم يخالف حكم صاحبه ولذلك استرق الولد برق أمه وإن كان الوالد
حرا ويحرر بحرية الأم وإن كان الأب عبدا ولم يسر حكم كل واحد منهما إلى صاحبه
مسألة ومما شنع على الإمامية لأمر شذ من جملتهم وسنتكلم عليه القول
بأن شهادة العبيد لساداتهم إذا كان العبيد عدولا مقبولة وتقبل أيضا على غيرهم ولهم
ولا تقبل على ساداتهم وإن كانوا عدولا وقد روي عن أنس موافقة الإمامية في قبول
شهادة العبيد العدول وهو قول الليث وأحمد بن حنبل وداود وأبي ثور وروي عن الشعبي
أنه قال تقبل فيما قل من الحقوق ولا تقبل فيما كثر دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة
ولا اعتبار بمن شذ لخبر أحدهما وظواهر آيات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى وأشهدوا
ذوي عدل منكم وهو عام في العبيد إذا كانوا عدولا وغيرهم ولا يلتفت إلى ما يروى مما
يخالف هذه الظواهر من الطرق الشيعية ولا الطرق العامية وإن كثرت لأنها تقتضي الظن ولا
تنتهي إلى العلم وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم ولا يرجع عنها بما يقتضي الظن وهذه
الطريقة هي التي يجب الرجوع إليها والتعويل عليها وهي مزيلة لكل شغب في هذه المسألة
ولو كنا ممن يثبت الأحكام بالاستدلالات لكان لنا أن نقول إذا كان العبد العدل بلا
خلاف تقبل شهادته على رسول الله صلى الله عليه وآله في روايته عنه فلأن تقبل
شهادته على غيره أولى وكان أبو علي بن الجنيد من جملة أصحابنا يمنع من شهادة العبد
وإن كان عدلا ولما تكلم على ظواهر الآيات في الكتاب التي تعم العبد والحر ادعى
تخصيص الآيات بغير دليل وزعم أن العبد من حيث لم يكن كفوا للحر في دمه وكان ناقصا

عنه في احكامه لم يدخل تحت الظواهر وقال ايضا ان النساء قد يكن اقوى عدالة من الرجال
ولم يكن شهادتهن مقبولة في كل ما يقبل فيه شهادة الرجال وهذا منه غلط فاحش لانه
اذا ادعى ان الظواهر اختصت بمن تساوى احكامه في الاحوال كان عليه الدليل لانه
ادعى ما يخالف الظاهر ولا يجوز رجوعه في ذلك الى اخبار الاحاد التي يرويها لانا قد بينا
ما في ذلك فاما النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى ذوي عدل
منكم وقوله شهيدين من رجالكم فلم نخرجنا النساء من هذه الظواهر لانهن ما دخلن فيها
والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج في اخراجهم الى دليل مسألة
ومما انفردت به الامامية القول بان شهادة ولد الزنا لا تقبل وان كان على ظاهر العدالة
وقد روي موافقة الامامية في الاقوال القديمة فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز
انه قال لا تقبل شهادة ولد الزنا وروى الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل
ذلك وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الانصاري ومالك والليث بن سعد ان شهادته
في الزنا لا تجوز قال مالك ولا فيما اشبهه من الحدود دليلنا على ذلك اجماع الطائفة
عليه فان قيل اليس ظواهر الايات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا
اذا كان عدلا فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الايات
قلنا هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه وقد حققناه في مسألة امليناها افردناها
والخبر الذي يروى بان ولد الزنا لا يدخل الجنة وبسطنا القول فيها لان ولد الزنا لا
يتعدى اليه ذنب من خلق من نطفته وله حكم نفسه فما المانع من ان يكون عدلا مرضيا
والذي نقوله ان طائفتنا مجمعة على ان ولد الزنا لا يكون نجيبا ولا مرضيا عند الله تعالى
ومعنى ذلك ان يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا انه لا يختار هو الخير والصلاح فاذا
علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته وشهد وهو مظهر للعدالة مع غيره لم
نلتفت الى ظاهره المقتضي لظن العدالة به ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته
ولا تقبل شهادته لانه عندنا غير عدل ولا مرضي فعلى هذا الوجه يجب ان يقع الاعتماد دون
ما تعلق به ابن علي بن الجنيد لانه قال اذا كنا لا نقبل شهادة الزاني والزانية كان رد شهادة
من هو شر منهما اولى وروى عن النبي عليه السلام انه قال في ولد الزنا انه شر الثلاثة وهذا الخبر
لان الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب
للعلم واذا كان معنى قوله عليه السلام انه شر الثلاثة من حيث لم تقبل شهادته ابدا وبلا
شهادة الزانيين اذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد ان يبين من اي وجه لم تقبل شهادته
على التائبين وكيف كان اسوأ حالا في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته مع اظهاره
العدالة والصلاح والنسك والعبادة وانه بذلك داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة

وما شرع في ذلك ولا اهتدى له وهذا الوجه هو ما نبهنا عليه الموافق للقول بالعدل مسألة
ومما يظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق القول بان شهادة الاعمى اذا كان عدلا مقبولة
على كل حال ولا فرق بين ان يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى او بعده ووافق الامامية
في ذلك مالك والليث وقالا تجوز شهادة الاعمى على ما علمه في حال العمى اذا عرف الصوت
في الطلاق والاقرار ونحوهما وان شهد على زنا حد للقذف ولم تقبل شهادته ووافق
الامامية في قبول شهادة الاعمى ايضا داود بن علي وقال ابو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الا
عمى بحال وهو قياس قول ابن شبرمة قال ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي ما علمه قبل
العمى جازت شهادته به وما علمه في حال العمى لم يجز ان يشهد به دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه زائدا على اجماع الطائفة ظواهر الكتاب التي تلوناها واستدللنا بها على جواز شهادة
العبيد وغيرهم لان الاعمى داخل في هذه الظواهر ولا يمنع عماه من كونها متناولة له ويعول
من خالفنا في هذه المسألة على ان الاعمى يشتبه عليه الاصوات فلا يحصل له العلم اليقين ولا
ثم يظنون ان الادراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الادراك
بالبصر وهذا غلط فاحش لان اشتباه الاصوات كاشتباه الصور والاشخاص ومع التشابه
في الاصوات من العلم الضروري يمنع في ادراك البصر والادراك بالسمع كالادراك بالبصر
لانهما طريقان الى العلم الضروري للعاقل مع زوال اللبس وقد يتعذر زوال اللبس بالسمع
كما يتعذر ذلك بالادراك بالبصر الا ترى ان الضرير يعرف زوجته وولده واولاده
ضرورة وان كان طريق معرفته ادراك السمع دون البصر ولا يدخل عليه شك في ذلك كله و
لو كان لا سبيل له الى ذلك لم يحل له وطي امرأته لتجويزه ان تكون غيرها من عقد عليها وقد
استدل على ما ذكرناه ايضا بان ازواج النبي عليه السلام كن يحدثن ويخاطبن من وراء حجاب
مع فقد مشاهدتهن وقد كانت الصحابة تروي عنهن الاخبار وتسند اليهن ما يروونه عن
رسول الله صلى الله عليه وآله واعتذار من خالفنا في هذا الموضع بان باب الخبر اوسع
من باب الشهادة لا يغني شيئا لانه لا يحل لاحد ان يخبر عن غيره الا على سبيل اليقين لانهما
في روايتهم عن النبي عليه السلام ويقولون في ذلك على الظن دون اليقين واذا كانت الصحابة تروي عن
الازواج باعيانهن ما سمعوه منهن من الاخبار فذلك يدل على انهم عالمون ومميزون لهن
بالسماع فان استدل المخالف بقوله وما يستوي الاعمى والبصير فالجواب عنه
ان الاية مجملة لم يتضمن ذكر ما لا يستوون فيه وادعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح وظواهر
آيات الشهادة يساوي الاعمى فيها البصير اذا كان عدلا لان قوله واشهدوا ذوي
عدل منكم واستشهدوا شهيدين من رجالكم يدخل فيه الاعمى كدخول البصير مسألة
ومما يظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح

إذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ بأول كلامهم ولا يؤخذ بآخره وقد وافق الإمامية
عبد الله وعبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وابن أبي ليلى والزهري
ومالك وأبو الزناد وخالف باقي الفقهاء فلم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء والمعتمد في هذه
المسألة على إطباق الطائفة وهو مشهور من مذهب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وقد
روى ذلك عنه الخاص والعام والشيعي وغير الشيعي به وهو موجود في كتب مخالفينا
ورووا كلهم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قضى في ستة غلمان دخلوا في الماء
فغرق أحدهم فشهد ثلاثة غلمان على غلامين أنهما غرّقا الغلام وشهد الغلامان على
الثلاثة أنهم غرقوه فقضى عليه السلام بدية الغلام أخماسا على الغلامين ثلاثة أخماس
الدية لشهادة الثلاثة عليهما وعلى الثلاثة خمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم في جميعها
كسائر العدول قلنا غير ممتنع أن توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع
دون موضع كما أنها أوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض ولم يمنع
أن يكون النساء في كل المواضع مقبولات الشهادات من حيث قبلت شهادتهن في بعضها

كتاب الحدود والقصاص والديات وما يتصل بذلك

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن اللوطي إذا أوقع الفعل
فيما دون الدبر من الفخذين فمائة جلدة للفاعل والمفعول به إذا كانا عاقلين بالغين لا يراعى
في جلدهما وجود الإحصان كما يراعى في الزنا فأما الإيلاج في الدبر فيجب فيه القتل
من غير مراعاة أيضا للإحصان فيه والإمام مخير بين السيف وضرب عنقه به وبين
أن يلقي عليه جدارا يتلف نفسه بإلقائه أو يرميه بالأحجار حتى يموت وقد انفردت
الإمامية انفرادا صحيحا بما لا موافق لها فيها فإنه وإن روي عن مالك والليث بن سعد
في اللوطي أنهما يرجمان أحصنا أو لم يحصنا فهذه لعمري موافقة للإمامية في بعض
الوجوه ولم يفصلا هذا التفصيل الذي شرحناه وما أظنهما يوجبان الرجم ولم
يفصلا هذا التفصيل الذي شرحناه وما أظنهما يوجبان على من لم يكن فعله في نفس
الدبر جلدا ولا غيره وقال أبو حنيفة في اللوطي أنه يعزر ولا يحد وقال الحسن وأبو
يوسف ومحمد وابن حي والشافعي أن اللواط بمنزلة الزنا وراعوا فيه الإحصان الذي
يراعونه في الزنا دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وقد ظهر من مذهب
أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام القول بقتل اللوطي وفعله حجة ومما يذكره
على سبيل المعارضة للمخالفين أنهم كلهم يروون عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي عليه السلام
قال من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به وقد حكي أنه كان يذهب

إليه مع أمير المؤمنين عليه السلام أبو بكر وابن عباس ولم يظهر خلاف عليهم فصار ذلك وفيما يؤيد
هذا المذهب بأن يقال قد علمنا أن الحدود إنما وضعت في الشريعة للزجر عن فعل الفواحش
والجنايات وكلما كان الفعل أفحش كان الزجر أقوى ولا خلاف في أن اللواط أفحش من الزنا
والكتاب ينطق بذلك فيجب أن يكون الزجر عنه أقوى وليس هذا بقياس لكنه ضرب من الا
ستدلال وربما قووا أن اللواط أفحش من الزنا بأنه إصابة لفرج لا يستباح إصابته
على حال وليس كذلك الزنا وعذر أبي حنيفة كأنه أوسع من عذر الشافعي وأبي يوسف ومحمد
لأن أبا حنيفة يدعي أنه لم يعثر في الشريعة على دلالة تقتضي وجوب الحد على اللوطي
وكل ما لا حد فيه من الجنايات ففيه التعزير والشافعي ومن وافقه من أبي يوسف ومحمد
يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الأحكام فيا ليت شعري من أين لهم ذلك وكيف
حكموا فيه بحكم الزنا واسم الزنا لا يتناوله في الشرع فإن قالوا اسم الزنا إن لم يتناوله
فاسم الفاحشة عام للواط والزنا قلنا إنما علق النبي عليه السلام الأحكام المخصوصة باسم
الزنا فما لم يقع عليه هذا الاسم المعين لم يتعلق به الأحكام واسم الفاحشة وإن عم اللواط
فهو يعم الزنا والسرقة وكل القبائح فيجب أن يجعل لجميع هذه الجنايات أحكام الزنا لأن
اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تعالى قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن
وإنما أراد جميع القبائح والمعاصي **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بأن البينة إذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما مائة جلدة مع فقد
الإحصان ووجوده فإن قامت البينة عليهما بتكرر هذا الفعل منهما وإقامة الحد عليهما كان
للإمام قتلهما كما يفعل باللوطي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا شيئا مما أوجبناه
دليلنا ما تقدم من إجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك وأيضا فلا خلاف في أن هذا
فعل فاحش قوي الحظر يجري مجرى اللواط وكل شيء كان أزجر عنه فهو أولى وثبوت الحد
فيه أزجر عنه وأدعى إلى الامتناع منه وإنما يرجع مخالفونا في نفي الحد عن هذا الموضع
إلى الرأي والاجتهاد وقد بينا أنه لا رجوع إلى مثلهما في الشريعة وإنما الرجوع إلى
النص والتوقيف **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن من نكح
بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد في الزنا وتغريم ثمن البهيمة لصاحبها وقد روي
عن الأوزاعي إيجاب الحد على من أتى البهيمة وقال باقي الفقهاء لا حد على من أتى البهيمة ولا
تعزير والمعتمد في ذلك على إجماع الطائفة ويمكن أن يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة
وإذا كان هذا موجود الخبر في رواياتهم فقد انضم إلى ما يرويه الشيعة وهو كثير **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من نكح امرأة ميتة أو تلوط بغلام ميت كان حكمه في العقوبة

والحد حكم من فعل ذلك بالحي ولسنا نعرف موافقا من باقي الفقهاء للامامية في ذلك وان كانوا
مخطئين لفاعله والمدعين له الا انه ما عرفنا انهم يوجبون عليه من الحد ما يوجبونه على فاعل
ذلك بالحي والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان هذا فعل فيه شناعة وبشاعة في الشريعة وتمثيل
بالاموات وكل ما زجر عنه وباعد عن فعله فهو اولى **مسألة** ومما انفردت به
الامامية القول بان من استمنى بيده وجب عليه ان يضرب بالدرة على يده الضرب الشديد حتى يحمر
ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسألة التي تتقدم هذه المسألة ه
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من قامت عليه البينة بالجمع بين
النساء والرجال او الرجال والغلمان للفجور وجب ان يجلد خمسة وسبعين جلدة ويحلق راسه
ويشهر في البلد الذي يفعل ذلك فيه وتجلد المراة اذا جمعت بين الفاجرين لكنها لا يحلق
راسها ولا تشهر ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك فلا سمعناه عنهم ولا منهم والحجة لنا فيه
اجماع الطائفة وان ذلك ازجر وادعا الى مجانبة هذا الفعل القبيح الشنيع **مسألة**
ومما ظن انفراد الامامية به واهل الظاهر يوافقونهم فيه القول بانه يجمع على الزاني المحصن
بين الجلد والرجم يبدأ بالجلد ويثنى بالرجم وداود مع اهل الظاهر يوافقونهم في ذلك وخالف
باقي الفقهاء وقالوا لا يجتمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن على الرجم دليلنا اجماع الطائفة
وايضا لا خلاف في استحقاق المحصن الرجم وانما الخلاف في استحقاقه الجلد والذي يدل على استحقاقه
اياه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمحصن يدخل تحت هذا
الاسم فيجب ان يكون مستحقا للجلد فكانه تعالى قال اجلدوهما لاجل زناهما واذا كان الزنا علة
استحقاق الجلد في المحصن كما اوجب في غيره واستحقاقه الرجم غير مناف لاستحقاقه الجلد
لان اجتماع الاستحقاقين لا يتنافى وليس يمكنهم ان يدعوا دخول الجلد في الرجم كما يدعون دخول
المسح في الغسل لان من المفهوم انه متميز منه وغير داخل فيه فان قالوا هذه الاية محمولة
على الابكار قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان عولوا في تخصيصه على ما رووه عن النبي عليه السلم
انه قال فان اعترفت فارجموها ولم يذكر الجلد قلنا هذا اولا خبر واحد وغاية حاله
لما سلم من كل قدح ان يوجب الظن واخبار الاحاد لا تخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم
واذا سلمناه فليس فيه اكثر من خلو الخبر من ذكر الجلد وذلك لا يسقط وجوبه الا ترى انهم
كلهم يذهبون الى ان من استدل على ان الشهادة في النكاح ليست بواجبة بان يقول
ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر الشهادة ولا شرطها بان يقولوا
عدم ذكر الشهادة في ايات النكاح لا يدل على انها ليست بواجبة وما يبطل المحتج بذكر
الاستدلال من قال ان الوضوء ليس بواجب لان النبي عليه السلم قال من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشترطه ها هنا ولا يدل نفي اشتراطه على نفي وجوبه

فان احتج المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن جبر ان جابرا قال كنت فيمن رجم ماعزا
ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله فالجواب عن ذلك ان هذا ايضا خبر واحد لا يخص
به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم وقد طعن في هذا الخبر بان قتادة دلسه وقال عن سمرة ولم
يقل حدثني وبعد فان هذه شهادة بنفي ولا يتعلق الا بعلمه كانه قال لم اعلم ان رسول الله جلده
وقعد عليه بذلك لا يدل على انه لم يكن وغير ممتنع ان يجلده من حيث لا يعلم وظاهر الخبر ان
جابرا عنى بقوله كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله انما اراد لم يجلده في المجلس الذي
رجم فيه لانه قال كنت فيمن رجم ولم يجلده النبي صلى الله عليه وآله ولو كان قصده الى نفي
الجلد على كل حال لم يكن لقوله كنت فيمن رجم معنى الا ترى ان رجلا لو قال ما اكل عمرو الطعام
وهو يريد منذ ثلثة ايام لم يجز ان يقول في قوله بان كنت معه طول النهار فلم يطعم وانما
يحسن هذا القول منه اذا كان يريد نفي اكله مدة ملازمته له وقد قيل ان معنى ما في
الخبر ان ظاهره يقتضي ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما باشر جلده بنفسه وذلك لا يدل
على انه لم يامر غيره بجلده والقول في الخبر الذي يروونه عن ابن عمر ان النبي عليه السلم رجم
اليهوديين ولم يجلدهما يجري مجرى الكلام في هذا الخبر على ان هذا الخبر الذي رووه يعارض
بما يروونه هم عن النبي عليه السلم من قوله الثيب بالثيب جلد مائة والرجم وهذا يعارض
رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها واذا كان هذا موجودا في رواياتهم
فما يرويه الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة في اجتماع الجلد والرجم **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان الحر البكر اذا زنا جلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة جلد
ان عاد الرابعة قتله الامام والعبد يقتل في الثامنة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا
بشي منه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا قد علمنا ان ايجاب القتل
على من عاود الى الرابعة ان حد وادعا الى تجنب ذلك وما هو ازجر عن القبائح فهو
اولى ولانا ايضا قد علمنا ان معاود الزنا بعد الجلد لا يكون حاله في الجراة على الله تعالى
والتجاسر على معصيته حاله في الاولى والثانية بل لا بد من ان يكون كالمنهمك والمستصغر
للمعاصي فمن المحال ان يكون عقابه عقاب الاول والفرق بينهما من خبث الذنب وعظمه ما
كبير فان قالوا الا استحق البكر القتل في الرابعة لحق البكر بالثيب قلنا الفرق
بينهما ان المحصن يقتل في الاولى ومن ليس بمحصن يقتل في الرابعة فان عولوا على ما يروونه
عن النبي عليه السلم من قوله لا يحل دم امرئ مسلم الا بكفر بعد ايمان او زنا بعد احصان او قتل
النفس التي حرم الله والمعاود للزنا في الرابعة ليس بواحد منهم قلنا هذا خبر واحد
لا يوجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثله الاحكام ويعارضه من اخبارنا المتضمنة للقتل
في الرابعة ما هو اولى منه واذا كررنا قد يستحق القتل في الشرع جماعة لم يدخلوا تحت لفظ هذا

الخبر فغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه مسألة ومما انفردت به الإمامية القول
بأن شارب الخمر يحد في الأولى والثانية ويقتل في الثالثة وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يوجبوا عليه قتلاً في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه والكلام في نصرة
هذه المسألة هي الطريقة في نصرة التي قبلها بلا فصل فلا معنى لتكرار ذلك مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر ويجري أحكا
مهما مجرى واحداً وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه بعد إجماع الطائفة
أنه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب وكل من حرمه أوجب
فيه حد الخمر والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمة مسألة ومما انفردت
به الإمامية القول بأن الإحصان الموجب في الزاني الرجم هو أن يكون له زوجة أو ملك
يمين يتمكن من وطئهما متى شاء من غير حائل عن ذلك بغيبة أو مرض منهما أو حبس دونه
وسواء كانت الزوجة حرة أو أمة ملية أو ذمية لأن هذه الصفات إذا ثبتت فهو
مستغن بالحلال عن الحرام ونكاح المتعة عندنا لا يحصن على أصح الأقوال لأنه غير دائم
ويتعلق بأوقات محدودات وفرقوا بين الغيبة والحبس لأن الحبس لا يمتد وربما امتدت
الغيبة ولأنه قد يتمتع من الحائض بما دون موضع الحيض وليس كذلك الغائبة وخالف
باقي الفقهاء فقال أبو حنيفة وأصحابه الإحصان أن يكونا حرين مسلمين بالغين قد جا
معها وهما بالغان وروي عن أبي يوسف أن المسلم يحصن النصرانية ولا تحصنه وروي
عنه أيضاً أن النصراني إذا دخل بامرأته النصرانية ثم أسلما أنهما محصنان بذلك الدخول
وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال قال ابن أبي ليلى إذا زنا اليهودي والنصراني
بعدما أحصنا فعليهما الرجم قال أبو يوسف وبه نأخذ وقال مالك تحصن الأمة الحر
ويحصن العبد الحرة ولا تحصن الحرة العبد ويحصن اليهودية والنصرانية المسلم ويحصن
الصبية الرجل وتحصن المجنونة العاقل ولا يحصن الصبي المرأة ولا يحصن العبد الأمة
إذا جامعها في حال الرق ثم أعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يجامعها بعد العتق
وقال مالك إذا تزوجت الحرة خصياً وهي لا تعلم أنه خصي فوطئها ثم علمت أنه خصي أن
لها أن تختار فراقه ولا يكون ذلك الوطء إحصاناً وقال الثوري لا يحصن بالنصرانية
ولا المملوكة وقال الأوزاعي في العبد تحته حرة إذا زنا فعليه الرجم فإذا كانت تحته
أمة فأعتق ثم زنا فليس عليه الرجم حتى ينكح غيرها وقال في الجارية التي لم تحض
أنها تحصن الرجل والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن المرأة ولو تزوج امرأة فإذا هي أخته
من الرضاعة فهذا إحصان وقال الحسن بن حي لا يكون محصناً بالكافرة ولا الأمة ولا
تحصن إلا بالحرة المسلمة وتحصن المشركة بالمسلم ويحصن المشرك إن كل واحد منهما لصاحبه

وقال الليث في الزوجين المملوكين لا يكونان محصنين حتى يدخل بها بعد عتقهما فإن تزوج
امرأة في عدتها فوطئها ثم فرق بينهما فهذا إحصان وقال في الأعمى والعنين لا يكونان
محصنين حتى يدخل بها بعد إسلامهما وقال الشافعي إذا دخل بامرأته وهما كافران فهذا
إحصان دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن الإحصان اسم شرعي
تحته حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في أن الحر المسلم إذا كانت عنده زوجة حرة
يتمكن من وطئها بغير مانع عنه فإنه محصن وادعى من خالفنا الإحصان في مواضع لم
خالفناهم فيها فعليهم الدلالة الشرعية على ذلك وإنما يرجعون فيه إلى الآراء
والظنون وبمثل ذلك لا يثبت الأحكام الشرعية فإن قالوا أنتم أيضاً تدعون
ثبوت حكم الإحصان في موضع الخلاف مثل إحصان المملوكة والذمية قلنا دلالتنا
على لحوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف إجماع الطائفة المفضي على العلم
واليقين دون الظن وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل إجماع الطائفة مضافاً إلى إجماع
الأمة والمواضع التي يدعي مخالفنا ثبوت الإحصان فيها ونحن ننفيه دليلنا
على نفيه أنه حكم شرعي ولا دليل شرعي يقتضي ثبوته وما ندعي ثبوت الإحصان
فيه ومخالفونا في ثبوته نرجع في ثبوته إلى دليل إجماع الطائفة مسألة
ومما انفردت به الإمامية أن من زنا بذات محرم ضربت عنقه محصناً كان أو غير
محصن ومن عقد على واحدة منهن وهو عارف بتحريمها فوطئها استحق ضرب
العنق وحكمه حكم الواطئ لهن بغير عقد وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة
والثوري فيمن عقد على ذات محرم ووطئ أنه لا يحد ويعزر وقال أبو يوسف ومحمد
يحد إذا علم بتحريمها عليه وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وإن لم تعلم هي بذلك
فإن كانت هي قد علمت وهو لم يعلم لحق به الولد وأقيم عليها الحد وقال ابن شبرمة
من أقر أنه تزوج امرأة في عدتها وهو يعلم أنها محرمة ضربته مائة دون الحد وكذلك
المتمتع وقال الأوزاعي في الذي يتزوج بالمجوسية والخامسة والأخت إن كان جاهلاً
ضرب مائة وألحق به الولد وإن كان متعمداً رجم ولا يلحق به الولد وقال الحسن بن حي
فيمن تزوج امرأة في العدة وهو لا يعلم أنها لا تحل له أو ذات محرم منه أقيم عليه
الحد إذا وطئ وهو قول الشافعي وقال الشافعي وإن ادعى الجهالة بأن لها زوجاً أو
أنها بعدة حلف ودرئ عنه الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة
ولأن تغليظ الحد أزجر عن الفعل المحدود عليه ومما يمكن أن يعارضوا به ما هو موجود
في رواياتهم عن ابن عباس أن النبي عليه السلام قال من وقع على ذات رحم فاقتلوه
ولم يفرق بين أن يقع عليها بنكاح أو غيره ولا يجوز أن يحمل هذا الخبر على أن المراد به

انه اذا وقع علينا وهو معتقد لاباحة الفعل لان الخبر عام وخصوصه يحتاج الى دليل
ولان النبي عليه السلام اختص ذوات المحارم والاجانب بما ذكرناه كذوات المحارم لان من وقع
على اجنبية محرمة واعتقد اباحة ونحوه عليهما كان بذلك كافرا لحق كل حال ومما يوجد
في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوج امراة ابيه وقال ابو بردة فامرني النبي عليه السلام
ان اقتله وقول ابي حنيفة ان الحد يدرأ ويسقط بالشبهات وانه اذا انعقد على ذات محرم
مع العلم بحالها كان هذا العقد شبهة طويلة لانه لا شبهة في هذا العقد اذا فرضنا انه
علم بانها ذات محرم لان الحد انما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل وهو اعتقاده اباحة
الوطء او لشبهة تعود الى المفعول به وهو ان يكون في الموطوءة ملك او شبهة في الفعل
بان يختلف في اباحته ولم يوجد احد هذه الامور هاهنا فاذا قال هاهنا شبهة عقد قيل العقد
لا يبيح الوطء فلم يزل الحكم عن تحريمه فلا يكون شبهة في سقوط الحد **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الذمي اذا زنا بالمسلمة ضربت عنقه واقيم على المسلمة
الحد ان كانت محصنة جلدت ثم رجمت وان كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة ولا يعرف
موافقا من باقي الفقهاء في ذلك والوجه في صحة قولنا ذلك ابدا اجماع الطائفة ان هذا
الفعل من الذمي خرق للذمة واستهانة بالاسلام وجرأة على اهله ولا خلاف ان من خرق
الذمة كان مباح الدم **فان قيل** كيف يقتل من لم يكن قاتلا **قلنا** كما يقتل مع الاحصان
وليس بقاتل ويقتل المرتد وليس بقاتل وبعد فاذا جاز ان يغلظ في الشريعة حكم زنا المحصن
حتى يلحق باخذ النفس ما المنكر من ان يغلظ ايضا زنا الذمي بالمسلمة حتى يلحق بوجوب
تناول النفس **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان من غصب امراة على
نفسها ووطئها مكرها لها ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان من المعلوم ان هذا الفعل افحش واشنع
في الشريعة واغلظ من الزنا مع التراضي فيجب ان يكون الحد فيه اغلظ وانجز **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من زنا بجارية ابيه جلد الحد وان زنا الاب بجارية
ابنه لم يجلد الحد لكنه يعزر بحسب ما يراه السلطان ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك
والوجه في صحة قولنا ذلك ايضا على اجماع الطائفة انه غير ممتنع ان يكون حرمة الابوة وما
عظمه الله من شأنها يقتضي اسقاط الحد في هذا الموضع كما سقط الحد في قتل رجل
لابنه واذا كانت المصلحة لا يمتنع ان يقتضي ما ذكرناه واجمعت الطائفة عليه وفي اجماعها
الحجة وظهرت الروايات فيما به وجب العمل عليه **مسألة** ومما انفردت به
الامامية القول بان السارق يجب قطع يده من اصول الاصابع ويبقى له الراحة والابهام
وفي الرجل يقطع من عند ابتداء القدم ويبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم

الى ان قطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية لشيء وذهب الخوارج الى ان
القطع من المرفق وحكي عنهم انه من اصل الكتف دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع
المتردد ان الله تعالى امر بقطع يد السارق بظاهر الكتاب واسم اليد يقع على هذا العضو
من اوله الى آخره ويتناول كل بعض منه الا ترى انهم يسمون من عالج شيئا باصابعه
انه قد عمل شيئا بيده قال الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم كما يقولون فيمن
عالج شيئا براحته وآية الطهارة تتضمن التسمية باليد الى المرافق فاذا وقع اسم اليد
على هذه المواضع كلها وامر الله تعالى بقطع يد السارق ولم ينضم الى ذلك بيان مقطوع
عليه في موضع القطع وجب الاقتصار على اقل ما يتناوله الاسم واقل ما يتناوله مما وقع
الخلاف فيه هو ما ذهبت اليه الامامية **فان قيل** هذا يقتضي ان تقتصروا على قطع
اطراف الاصابع ولا يوجب ان تقطع من اصولها **قلنا** الظاهر يقتضي ذلك والاجماع منع
منه فان احتج المخالف بما يروونه من ان النبي عليه السلام قطع من الكوع **قلنا** هذا لم يثبت
على وجه يوجب اليقين وانما هو في اخبار الآحاد ويعارضه ما رويناه مما يتضمن خلاف
ذلك وقد روى الناس كلهم ان امير المؤمنين عليه السلام قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم
نعرف له مخالف في الحال ولا منازع له **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان من سرق ما يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه فان
سرق ثانية قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلد السجن الى
ان يموت او يرى الامام فيه رأيه فان سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت عنقه
وليس لاحد من باقي الفقهاء هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق ثانية قطعت يده
اليسرى وابو حنيفة يذهب الى ان رجله اليسرى تقطع في الثانية وفي الثالثة يحبس فكان
ابا حنيفة قد شاركنا في ايجابه في الثالثة الحبس دون القطع الا انه يخالفنا في ايجاب القتل
عليه متى سرق بعد ذلك وقوله اقرب الى اقوالنا على كل حال وانفرادنا بالترتيب
الذي رتبناه ظاهر ومما يمكن ان يعارض به خصومنا ان قتل السارق موجود في رواياتهم لانهم
يروون عن جابر ان النبي عليه السلام قتل السارق في الخامسة وقد روى مخالفونا في كتبهم
ان عثمان بن عفان وعبد الله بن عمرو وعمر بن عبد العزيز قتلوا سارقا بعد ما قطعت اطرافه
وقد روى من خالفنا في قتل السارق اذا تكررت سرقته اخبارا معروفة فكيف ينكرون
علينا ما هو موجود في رواياتهم ومن يتأول تلك الاخبار على انه يجوز ان يكون القتل فيها
للعود لا للسرقة تارك للظاهر بعيد التأويل والظاهر يقتضي ما عليه ويبطل قوله
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بانه اذا اشترك نفسان او جماعة
في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة

مما ذهبنا إليه الإجماع المتردد، وأيضاً قوله تعالى: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
وظاهره يقتضي أن القطع إنما وجب بالسرقة المخصوصة وكل واحد من الجماعة يستحق
هذا الاسم فيجب أن يستحق القطع. **مسألة**: ومما انفردت به الإمامية القول
بأن من ضرب امرأة فألقت نطفة كان عليه ديتها عشرون ديناراً فإن ألقت علقة فأربعون
ديناراً فإن ألقت مضغة فستون ديناراً فإن ألقته عظماً مكتسياً لحماً فثمانون ديناراً فإن
ألقته جنيناً لم ينفخ فيه الروح فمائة دينار، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون
الترتيب الذي ذكرناه، دليلنا على صحة ذلك إجماع الطائفة وأنه غير ممتنع أن تتعلق
المصلحة بما ذكرناه فإن الأحكام تابعة للمصالح وإن استبعدوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب
الذي رتبناه طولبوا بالدليل على امتناعهم فإنهم لا يجدونه وإذا ثبت جواز تعلق المصلحة
به ولا بد من ذلك فمتى إذا أجمعت الطائفة على هذه الأحكام وانتشرت في رواياتها
وأحاديثها وجب القول بها وعلى أن الأحوال يسقط التعجب الشديد منكم والشناعة
وأنتم تكثرون التعجب من أقوالنا هذه ولا وجه لتعصبه إلا الهوى. **مسألة**:
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من أفزع رجلاً وهو مخالط لزوجته حتى عزل الماء
عنها لأجل الإفزاع إياه فعليه عشرة دنانير دية الجنين وخالفنا باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوا
الحال حتى يحتجوا منه ويشنعوا به والطريقة التي ذكرناها في المسألة المتقدمة لهذه
بلا فصل هي حجة في المسألتين ومزيلة التعجب منهما. **مسألة**: ومما انفردت
به الإمامية القول بأن الاثنين أو ما زاد عليهما من العدد إذا قتلوا واحداً فإن أولياء الدم
مخيرون بين أمور ثلاثة أحدها أن يقتلوا القاتلين كلهم ويؤدوا فضل ما بين دياتهم
ودية المقتول إلى أولياء المقتولين والأمر الثاني أن يتخيروا واحداً منهم فيقتلوه ويؤدي
المستبقون ديته إلى أولياء صاحبهم بحساب أقساطهم من الدية فإن اختار أولياء
المقتول أخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك
واختلف أقوالهم فقال معاذ بن جبل وابن الزبير وداود بن علي أن الجماعة لا يقتل
بواحد ولا الاثنان بواحد وقال باقي الفقهاء من أبي حنيفة وأصحابه والشافعي ومن
عداهم أن الجماعة إذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير أنهم لم يذهبوا إلى
ما ذهبت الإمامية إليه من خلط دية من زاد على الواحد ودفعها إلى أولياء المقتولين
وهذا موضع الانفراد والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ولأن ما
ذكرناه أشبه بالعدل لأن الجماعة إنما أتلفت نفساً واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة
بالنفس الواحدة وإذا اتبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة بذلك
فلا بد مما ذكرته الإمامية من الرجوع بالدية وكل من خالف في هذه المسألة ممن أنكر قتل الجماعة

بواحد من داود بن علي ومن وافقه من معاذ وابن الزبير مع باقي الفقهاء الذين ذهبوا
إلى قتل الجماعة بواحد من غير أن يلتزم دية لورثة المقتولين والذي يدل على بطلان
الأول بعد ما بيناه من إجماع الطائفة قوله تعالى: ولكم في القصاص حياة، ومعنى ذلك أن
القاتل إذا علم أنه إن قتل قُتل كفّ عن القتل وكان ذلك أزجر له عنه وكان داعياً
إلى حياته وحياة من همّ بقتله فلو أسقطنا القود في حال الاشتراك سقط هذا المعنى
المقصود بالآية وكان من أراد قتل غيره من غير أن يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود
عنهما وربما يمكن معارضة من ذهب إلى هذا المذهب بما يروونه ويوجد في كتبهم في
حديث ابن شريح الكعبي من قوله عليه السلام: فمن قتل بعده قتيلاً فأهله بين خيرتين إن
أحبوا قتلوا وإن أحبوا أخذوا الدية، ولفظة من يدخل تحتها الواحد والجماعة دخولاً
واحداً ويمكن أن يستدل أيضاً على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى: فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، والقاتلون إذا كانوا جماعة فكلهم معتد
فيجب أن يفعل بهم مثل ما فعلوا به من القتل فإن قالوا: الله تعالى يقول: النفس بالنفس و
الحر بالحر، وهذا ينفي أن يؤخذ نفسان بنفس وحران بحر، قلنا: المراد بالنفس
والحر هاهنا الجنس لا العدد فكأنه قال: إن جنس النفوس يؤخذ بجنس النفوس وكذلك
جنس الأحرار، والواحد والجماعة يدخلون في ذلك، فإن قيل: إذا اشتركت الجماعة
في القتل فليس كل واحد منهم قاتلاً وليس يجوز أن يقتل من ليس بقاتل، قلنا: كل واحد
من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف ظننتم أنه لا يطلق
أن كل واحد قاتل، وإذا قالوا: فالقاتل لا بد له من مقتول فكيف تقولون في الجماعة، قلنا:
مقتول الجماعة واحد وإن كان القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين هو قاتل للنفس
التي قتلها القاتل الآخر ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسماً فكل واحد منهم حامل
ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم كذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد
وإن كان فعل أحدهم غير فعل صاحبه كما كان حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه
وفعله غير فعله وإن كان المحمول واحداً وبيان هذه الجملة أن القتل إذا كان على ما ذ
كرناه في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا تبقى الحياة مع نقضها وكان نقض
هذه البنية قد يفعله الواحد منا منفرداً وقد تشترك الجماعة في نقض بنية الحيوة
فيكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين للحياة وهذا هو معنى القتل فثبت أن قد وجد من
كل واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته فيجب أن يسمى قاتلاً ووجدت لبعض من نصر
هذا المذهب أعني القول بجواز قتل الجماعة بالواحد كلاماً سأل فيه نفسه فقال إذا
كان كل واحد من الجماعة قاتلاً فينبغي أن يكون كل واحد منهم قاتلاً لنفس غير التي قتلها

ماجنه وأجاب عن هذا الكلام بأن قال لكل واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كما ان
الجماعة اذا اكلت رغيفا فكل واحد منهم آكل لكنه ليس بآكل رغيف وهذا غلط من هذا
القائل لأن كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل قاتل كما قال فلابد ان يكون
قاتل نفس وكيف يكون قاتلا وما قتل نفسا غير ان النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي
النفس التي قتلها شركاؤه فالنفس واحدة والقتل مختلف كما قلناه في الجسم المحمول
وليس كذلك الرغيف لان الجماعة اذا اكلت رغيفا فكلهم آكل وليس كل واحد منهم آكل
رغيف وانما اكلت الجماعة الرغيف وكل واحد منهم انما اكل بعضه لان الرغيف يتبعض
والنفس لا تتبعض كما ان حمل الجسم الثقيل لا يتبعض فحامله كل واحد من الجماعة فهو الذي
حمله الآخر وكذلك يجب ان يكون من قتله واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل هو
الذي قتله كل واحد منهما وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء ولا مما يهتدون اليه
لقلة علمهم بأصوله فلا يجب ان يتعاطوه فيفتضحوا فان قيل قد ثبت ان الجماعة
اذا اشتركوا في سرقة نصاب لم يلزم كل واحد منهم قطع وان كان كل واحد منهم اذا انفرد
بسرقته لزمه القطع فأي فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي نذهب
اليه وان خالفنا فيه الجماعة انه اذا اشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المسروق
ربع دينار فصاعدا فانه يجب عليهما القطع معا فقد سوينا بين القتل والقطع وانما ينبغي ان
يسئل عن الفرق بين الامرين من فرق بينهما فان قالوا فلم لم يجب على كل واحد من الجماعة
اذا اشتركوا في قتل الخطأ دية كاملة لم يجب عليهم قصاص كامل قلنا الدية تتبعض
فيمكن تقسيطها عليهم والقصاص لا يتبعض فاما الكلام على من شذ كتابا من الفقهاء في قتل
الجماعة بالواحد وانفرد ما عنه بذلك الترتيب الذي ذكرناه فهو انا نقول هذه الجماعة
انما قتلت نفسا واحدة وان اشتركوا في قتلها واذا اخذت الانفس الكثيرة بتلك النفس على
ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الدية على اولياء المقتولين حتى تكون نفس واحدة
بنفس واحدة ونسلم مع ذلك جواز قتل الجماعة بواحد فان قالوا اي شيء من مذهبكم هذا
عجبا لانكم توجبون قتل الجماعة بالواحد وتذهبون الى ان هذا القتل مستحق لا محالة
فاذا كان قتلا مستحقا كيف يجوز ان يؤخذ بإزائه دية او ليس قتل الواحد بالواحد لما كان
مستحقا لم يكن فيه دية تعود على احد قلنا هذا القتل وان كان مستحقا بمعنى انه
حسن من ولي الدم ان يطالب به فغير ممتنع ان يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من اعطاء الدية
ولان يكون المصلحة اقتضت الترتيب الذي ذكرناه فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة
والزجر والردع عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت لانه لا فرق في زجر
الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين ان يقتل به ولا دية راجعة على احد وبين ان يقتل
به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه لانه من علم انه متى قتل قتل واستحق القتل مع الانفراد

والاشتراك كان ذلك ازجر له عن القتل فان احتج من نفى قتل الجماعة بالواحد بما يروونه
عن جويبر عن الضحاك ان النبي عليه السلام قال لا يقتل اثنان بواحد فهذا الخبر اذا سلم
من كل قدح وتضعيف لا يرجع بمثله عن الادلة الموجبة للعلم وقد ضعفه اهل النقل
وطعنوا على رواته مع ان الضحاك روى عن النبي عليه السلام مرسلا وقد تأوله قوم على ان
المراد به انه لا يقتل اثنان بواحد اذا كان احدهما خاطئا ومما يقوي المذهب الذي
اختصصنا به انه لا خلاف في ان الواحد اذا قتل جماعة لم يكافئ دمه دماءهم حتى يكتفي
بقتله عن جماعتهم بل يقتل بواحد منهم ويجب الدية للباقين فيجب في الجماعة اذا قتلت
واحدا مثل هذا الاعتبار حتى يكونوا متى قتلوا به عاد على اولياء الباقين الدية المأخوذة
من قاتل الجماعة بالواحد لان دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة ولا ينوب منابها وكذلك
يجب في دم الجماعة والواحد **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان الرجل اذا
قتل المرأة عمدا واختار اولياؤها الدية كان على القاتل ان يؤديها اليهم وهي نصف دية
الرجل فان اختاروا القود وقتل الرجل بها كان لهم ذلك على ان يؤدوا الى ورثة
الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم ان يقتلوه الا على هذا الشرط وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئا من الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتردد ولان نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل بل هي على النصف منها فيجب
اذا اخذت النفس الكاملة بالناقصة ان يرد فضل ما بينهما **مسألة** ومما انفردت
به الامامية القول بان الثلاثة اذا قتل احدهم وامسك الآخر وكان الثالث عينا لهم حتى
فرغوا انه يقتل القاتل ويحبس الممسك ابدا حتى يموت وتسمل عين الناظر لهم وقد روي
عن ربيعة الرأي انه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت وهذه موافقة الامامية
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه فيمن امسك رجلا حتى قتله آخر
ان القود على القاتل دون الممسك ويعزر الممسك وقال ابن وهب عن مالك اذا امر عبده
ان يقتل رجلا فقتله فان كان العبد اعجميا قتل السيد وان كان غير اعجمي قتل العبد
وقال ابن القسم عن مالك في الممسك للرجل حتى يقتله غيره ان عليهما جميعا القصاص لان الماسك
قد اراد قتله وقال الليث مثل قول مالك وقال الليث فان امسكه ليضربه فقتله قتل القاتل
وعوقب الآخر وقال الليث اذا امر غلامه ان يقتل رجلا فقتله قتلا به جميعا وحكى المزني
عن الشافعي انه يقتل الذابح دون الممسك كما يجلد الزاني دون الممسك دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فانا نرجع في الترتيب الذي ذكرناه الى توقيف
ومخالفنا يرجع الى رأي واستحسان وكيف يجوز ان يقتل الممسك وليس بقاتل ومما يمكن
ان يعارضوا به ما رووه وهو موجود في كتبهم ان النبي صلى الله عليه وآله قال فيمن قتل غيره

كمال الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانه قد ثبت ان المؤمن لا يقتل
بالكافر وكل من قال من الامة بان المؤمن لا يقتل بالكافر قال ان ديته دون دية المؤمن وان
اختلفوا في المبلغ واذا ثبت ان ديته ناقصة عن دية المسلم فالكلام بيننا في مبلغ هذا
النقصان ومن مذهبنا في جملة النقصان على ما قيل وان خالف في التفصيل واذا كنا نرجع
في النقصان على ما ذكرناه الى طريق توجب العلم فقولنا اولى ممن عول في هذا النقصان
على ما يوجب الظن من قياس او خبر واحد وان احتج المخالف بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله ثم قال وان كان من قوم بينكم
وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وظاهر الكلام يقتضي ان الدية واحدة قلنا
لا شبهة في ان ظاهر الكلام لا يقتضي التساوي في مبلغ الدية وانما يقتضي التساوي
في وجوب الدية على سبيل الجملة ودية الذمي عندنا وان نقصت عن دية المسلم تسمى
في الشريعة دية الا ترى انه غير ممتنع ان يقول القائل من قتل مسلما فعليه دية ومن
قتل مسلمة فعليه دية وان اختلفت الديتان في المبلغ اذ تساويا في كونهما ديتين
ومما يمكن ان نحتج به لصحة ما نذهب اليه ان الاصل في العقول براءة الذمة من الدية
وسائر الحقوق وقد ثبت انا اذا الزمنا المسلم في قتله اليهودي ثمانمائة درهم
فقد الزمناه ما لا اشكال في لزومه له وما زاد على ذلك من ثلث او نصف او مساواة
لدية المسلم هو بغير يقين مع الخلاف فيجب ان يثبت ما ذكرناه من المبلغ لانه اليقين دون
ما عداه فان احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي عليه السلام انه قال في النفس مائة من الابل
وهذا يقتضي ان يكون ذلك في كل نفس قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا
ولا يجوز ان يرجع به عما ذكرناه من الادلة الموجبة للعلم وهو ايضا معارض بأخبار
ترد بها كثيرة عن النبي عليه السلام يتضمن بعضها ان الدية النصف وبعضها ان الدية الثلث
واذا تعارضت الاخبار سقطت على ان ظاهر هذا الخبر يقتضي ان المرأة مساوية
للرجل في الدية وقد خالفنا بينهما بالدليل فكذلك الذمي عندنا **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الذمي اذا قتل مسلما عمدا دفع الذمي الى اولياء
المقتول فان اختاروا قتله تولى السلطان ذلك منه وان اختاروا استرقاقه كان رقا
لهم فان كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يعرفوا شيئا منه دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضا ان قتل الذمي
للمسلم غلظ شديد قد هتك به حرمة الذمة فلا يجوز ان يكون عقوبته عقوبة من لم يجنه
الى ذلك واذا كان لا بد من التغليظ في جزائه فغير منكر ان ينتهي التغليظ الى الحد الذي
ذكرناه اذا ظاهرت به الرواية واجمعت الطائفة عليه **مسألة** ومما انفردت

به الامامية القول بان في الشجاج التي هي دون الموضحة مثل الحارصة والدامية والباضعة
والسمحاق دية مقدرة ففي الحارصة وهي الخدش التي يشق الجلد بعير واحد وفي الدامية
وهي التي تصل الى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة وهي التي تقطع اللحم وتزيد في
الجناية على الدامية ثلاثة ابعرة وفي السمحاق وهي التي تقطع اللحم حتى تبلغ الى الجلدة الرقيقة
المغشية للعظم اربعة ابعرة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه ومالك
والاوزاعي والشافعي ليس فيما دون الموضحة من الشجاج ارش مقدر وانما فيه حكومة وقال
الحسن بن حي في السمحاق اربع من الابل وهذه موافقة للامامية دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتردد ولانا نرجع في هذه التقديرات الى نص واثبات وطرق العلم ويرجع المخالف
الى الرأي والظن **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان في لطمة الوجه
اذا احمر موضعها دينارا واحدا ونصف فان اخضر او اسود ففيها ثلثة دنانير وارشها
في الجسد النصف من ارشها في الوجه وارشها في الوجه بحساب ما ذكرناه ولا اعرف موافقا
من باقي الفقهاء في ذلك والوجه في نصرة هذه المسألة ما تقدم في امثالها **مسائل**

الفرائض والمواريث والوصايا وما يتعلق بذلك مسألة

قال السيد الاجل المرتضى علم الهدى ذو المجدين قدس الله روحه اعلم ان المسائل التي تنفرد
بها الامامية في هذا الباب يبتني اكثرها ومعظمها على اصول نحن نبين الكلام فيها ونستوفيه
وهي الكلام في العصبة والعول والرد واذا بان ان الحق في هذه الاصول معنا دون مخالفينا
انبنت المسائل الكثيرة في الفرائض عليه واستغنينا عن التطويل بتعيين الكلام في المسائل مع
رجوعهن الى اصل واحد فقد اغنيناه

فصل في الكلام على العصبة

اعلم ان مخالفينا في هذا الباب يذهبون في ذلك الى ما لهم به حجة من كتاب ولا سنة
مقطوع بها ولا اجماع ويعولون في هذا الاصل الجليل على اخبار آحاد ضعيفة لو سلمت
من كل قدح ومخالفة لنص الكتاب وظاهره على ما سندل عليه ومعارضة بأمثالها لكانت
غاية امرها ان توجب الظن الذي قد بينا في غير موضع ان الاحكام الشرعية لا تثبت بمثله
وادعاء الاجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفا
وآنفا لان ابن عباس رحمه الله كان يخالفهم في التعصيب ويذهب الى مثل مذهب الامامية
ويقول فيمن خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت دون الاخت ووافقه في ذلك جابر بن عبد الله
وحكى الساجي ان عبد الله بن الزبير قضى ايضا بذلك وحكى الطبري مثله وروي موافقة
ابن عباس عن ابراهيم النخعي في رواية الاعمش عنه وذهب داود بن علي الاصبهاني
الى مثل ما حكيناه ولم يجعل الاخوات عصبة مع البنات فبطل ادعاء الاجماع مع ثبوت
الخلاف متقدما ومتأخرا والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا

في العصبة بعد اجماع الطائفة المحقة وممّا يدلّ عليه قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك
الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر
نصيبا مفروضا وهذه الآية نص في موضع الخلاف لأن الله تعالى صرّح بأن للرجال من الميراث
نصيبا وأن للنساء أيضا نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع فمن خص في بعض المواضع
الميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر هذه الآية وأيضا فإن توريث الرجال
دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من أحكام الجاهلية وقد نسخ الله
تعالى بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله أحكام الجاهلية وذم من أقام عليها واستمر
على العمل بها بقوله تعالى أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما وليس لهم أن يقولوا
إنا نخص الآية التي ذكرناها بالسنة وذلك أن السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا نخص
بها القرآن كما لا ننسخه بها وإنما يجوز بالسنة أن نخص أو ننسخ إذا كانت تقتضي العلم
اليقين ولا خلاف في أن الأخبار المروية في توريث العصبة أخبار آحاد لا توجب
علما وأكثر ما تقتضيه غلبة الظن على أن أخبار التعصيب معارضة بأخبار كثيرة يرويها
الشيعة من طرق مختلفة في إبطال أن يكون الميراث بالعصبة وأنه بالقربى والرحم
وإذا تعارضت الأخبار رجعنا إلى ظاهر الكتاب فأما اعتماد المخالفين في العصبة على حديث
رواه ابن طاووس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله يقسم المال على أهل الفرائض على كتاب الله فما أبقت فلأولى ذكر قرب
فهذا خبر لم يروه أحد من أصحاب الحديث إلا من طريق ابن طاووس ولا رواه ابن طاووس
إلا عن أبيه عن ابن عباس ولم يحفظ ابن عباس فيه سماعا ولا حديثا وطاووس يسنده
تارة إلى ابن عباس في رواية وهيب ومعمر وتارة أخرى يرويه عنه الثوري وعلي بن
عاصم عن أبيه مرسلا غير مذكور فيه ابن عباس فيقول الثوري وعلي بن عاصم
عن ابن طاووس عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم هو مختلف اللفظ
لأنه يروى فما أبقت الفرائض فلأولى ذكر ويروى أيضا فلأولى عصبة قرب
ويروى أيضا فلأولى عصبة ذكر وفي رواية أخرى فلأولى رجل ذكر عصبة واختلاف
لفظه والطريق واحد يدل على ضعفه ثم خالف ابن عباس الذي يسند هذا الخبر
إليه وأجمع من يعملون هذا الخبر عليه في توريث الأخت بالتعصيب إذا خلف الميت
بنتا وأختا على ما قدمناه وحكيناه عنه وراوي هذا الخبر إذا خالف معناه كان فيه
ما هو معلوم [illegible] أن معنى العصبة المذكورة في الخبر
غير ما يذهبون إليه وليس في اللغة العربية لذلك شاهد ولا في العرف الشرعي
[illegible] الخليل بن أحمد [illegible] كتاب العين أن العصبة مشتقة من الأعصاب

وهي التي تصل بين أطراف العظام ولما كانت هي الواصلة بين المتفرق من الأعضاء حتى
التأمت وكان ولد البنات أولاد الجد كما أن أولاد الابن ولد للجد والجد جد للجميع
كانت البنات في جميع ولدهن إلى الجد وضم الأهل القبيلة المنسوبة إلى الجد كالبنين
وكانوا جميعا كالأعصاب التي تجمع العظام وتلائم الجسد فوجب أن يسموا جميعا عصبة
وذكر أبو عمر غلام ثعلب قال قال ثعلب قال ابن الأعرابي العصبة جميع الأهل من
الرجال والنساء فإن هذا هو المعروف المشهور في لغة العرب وأن الكلالة ما
عدا الوالدين والولد من الأهل فإذا كانت اللغة على ما ذكرناه فهي شاهد لصحة ما نذهب
إليه ومخالفنا في العصبة وليس ها هنا عرف شرعي منتقل في هذه اللفظة لأن الاختلاف
واقع في معناها لأن في الناس من يذهب إلى أن العصبة إنما هي القرابة من جهة الأب
وفيهم من يذهب فيها إلى أن المراد بها قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابتهم
به من جهة الرجال كالأخ والعم دون الأخت والعمة ولا يجعل الرجال الذين اتصلت
قرابتهم من جهة النساء عصبة كأخي الميت لأمه وفيهم من جعل العصبة مأخوذة من
التعصيب في الرايات والديوان والنصرة ومع هذا الاختلاف لا إجماع يستقر على معناها
على أنهم مخالفون لنا في هذا الحديث الذي يروونه لأنهم يعطون الأخت مع البنت
بالتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمنت لفظ الحديث فإن قالوا نخص هذا اللفظ
إذا ورثنا الأخت مع البنت قلنا ما الفرق بينكم إذا خصصتموه ببعض المواضع وبيننا
إذا أسقطنا في خصوصه مثل فعلكم وجعلناه مستعملا فيمن خلف أختين لأم وابن أخ وبنت أخ
لأب وأم وأخا لأب فإن للأختين من الأم فرضهما الثلث وما بقي فلأولى ذكر قرب وهو
الأخ من الأب وسقط ابن الأخ وبنت الأخ لأن الأخ أقرب منهما وفي موضع آخر وهو
أن يخلف الميت امرأة وعما وعمة وخالا وخالة وابن أخ أو أخا فللمرأة الربع وما بقي
فلأولى ذكر وهو الأخ أو ابن الأخ وسقط الباقون ثم يقال لهم من أين وجب أن تكون الأخت
مع البنت عصبة فإذا قالوا من حيث عصبها أخوها قلنا فألا جعلتم البنت عصبة
عند عدم البنين ويكون أخوها هو الذي يعصبها وإذا كان الابن أحق بالتعصيب من الأب
والابن أحق بالتعصيب من الأخ فأخت الابن أحق بالتعصيب كثيرا من أخت الأخ وكذلك
يلزمهم أن يجعلوا العمة عند عدم العم عصبة فبما التوجه لإخراجه وتعليله فإن قالوا إنها
لا تعقل عن أبيها قلنا والأخت أيضا لا تعقل فلا تجعلوها عصبة مع البنات فإن
تعلقوا بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله بأنه أعطى الأخت مع البنت قلنا
هذا حديث لم يثبت [illegible] القائلين [illegible] لأن الله تعالى قال وأولوا
الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله نص على القربى وأن ذوي الأرحام سبب في الاستحقاق

الميراث والبنت اقرب من الاخت وادنى رحما وخبرهم الذي يعولون عليه في توريث
الاخت مع البنت رواه الهذيل بن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سئل عن رجل ترك
بنتا وابنة ابن واختا من ابيه وامه فقال لابنته النصف وما بقي فللاخت وخبر يرويه
الاسود بن يزيد قال قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطى البنت
النصف والاخت النصف ولم يورث العصبة شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح اصحاب الحديث
في روايته وضعفوا رجاله وقيل ان هذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف ولو سلم هذا القدح
لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في قضائه بذلك حجة ولانه ما اسنده عن النبي عليه السلم
وكذلك القول في خبر معاذ وليس في قولهم انه كان على عهد رسول الله حجة لانه قد يكون
على عهده ما لا يعرفه فلو عرفه لانكره وقد امتنع من توريث الاخت مع البنت من هو
اقوى من معاذ وهو اولى بان يتبع وهو ابن عباس وفي حديث معاذ ايضا ما يقتضي
بطلان قول من يذهب الى ان الاخت تاخذ بالتعصيب مع البنت لانه قال ولم يورث العصبة
شيئا لانها لو كانت عصبة في هذا الموضع لم يقل ذلك بل كان يقول ولم يورث باقي العصبة
شيئا وليس يجوز ان يستدل على ان الاخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ هلك
ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فشرط في توريث الاخت فقد الولد فيجب ان لا ترث
مع البنت لانها ولد وذلك انه تعالى انما شرط في هذا الفرض المخصوص للاخت فقد الولد
وليس ذلك بمانع من ان ترث مع فقد هذا الشرط بسبب آخر فان تعليق الحكم بشرط لا يدل على
ارتفاعه مع فقد الشرط على ما بيناه في كتاب اصول الفقه ويمكن ان يقال ايضا لمخالفينا
في هذه المسئلة ان الاخت لا ترث بالتعصيب مع فقد اخوتها على رأي من ذهب الى التوريث
بالتعصيب الا ترى ان البنات وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب اذا انفردن فلو ورثت الاخت
بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن اولى من الاخت بما فضل من فرض البنات واذا كنا
قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كل ما يبتنيه مخالفونا من المسائل في الفرائض
على هذا الاصل وهي كثيرة ولا حاجة بنا الى تفصيلها وتعيين الكلام في كل واحد منها
لان ابطالنا الاصل الذي تبتني عليه هذه المسئلة عليه تفاريعها وكفى من هذه المسائل ان
خلف الرجل بنتا وعما فعند المخالف ان للابنة النصف والباقي للعم بالعصبة وعندنا انه
لا حظ للعم والمال كله للابنة بالفرض والرد وكذلك لو كان مكان العم ابن عم وكذلك لو كان
مكان البنت ابنتان ولو خلف الميت عمومة وعمات او بني عم وبنات عم فمخالفنا يورث
الذكور من هؤلاء دون الاناث لاجل التعصيب ونحن نورث الذكور والاناث ومسائل التعصيب
لا تحصى كثرة وحجتنا على صحة ما نذهب اليه في هذه المسائل كلها ما بيناه من صحة ابطال
التعصيب والتوريث به فان قيل ان كنتم تستدلون على ان العمات يرثن مع العمومة

مسئلة

وبنات العم يرثن مع بني العم سوى ما اشبه ذلك من المسائل بقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون الاية ففي هذه الاية حجة عليكم في موضع آخر لانا نقول لكم الا ورثتم العم وابن
العم مع البنت بظاهر هذه الاية وكيف خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع
وخالفتم ظاهر الاية فلا ساغ لمخالفيكم مثل ما فعلتموه قلنا لا خلاف ان قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الايمان المراد به مع الاستواء في القرابة والدرج
الا ترى انه لا يرث ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة
وان كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء واذا كانت القرابة والدرجة مراعاتين فالعم
وابنه لا يساوي البنت في القربى والدرجة وهو ابعد منها كثيرا وليس كذلك العمومة و
العمات وبنات العم وبنو العم لان درجة هؤلاء واحدة وقرباهم متساوية فالاية تورث
الرجال منهم دون النساء فظاهر الاية حجة عليه وفعله مخالف لها وليس كذلك قولنا
في المسائل التي وقعت الاشارة اليها وهذا واضح فليتامل

فصل في العول

اعلم ان العول في اللغة العربية اسم للزيادة والنقصان وهو جار مجرى الاضداد
وانما دخل هذا الاسم في الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه
فدخل هاهنا النقصان ويمكن ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام زادت على مبلغ المال فاذا
اضيف الى المال كان نقصانا واذا اضيف الى السهام كان زيادة والذي يذهب اليه الشيعة الامامية
ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوو السهام المؤكدة من الابوين والزوجين على البنات و
الاخوات من الام والاب او من الاب وجعل الفاضل عن سهامهم لهن وذهب ابن عباس رحمه الله
الى مثل ذلك وقال به ايضا عطا بن ابي رباح وحكى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي
بن الحسين الباقر عليهم السلم ومحمد بن الحنفية رحمة الله وهو مذهب داود بن علي الاصبهاني
وقال باقي الفقهاء ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل في
الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
عليه فانهم لا يختلفون فيه وقد بينا ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن السهام
كامرأة ماتت وخلفت بنتين وابوين وزوجا والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع
فنحن بين امور اما ان ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام او ندخله على بعضها
وقد اجمعت الامة على ان البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف فيجب ان نعطي الابوين
السدسين والزوج الربع ونجعل ما بقي للبنتين ونخصهما بالنقص لانهما منقوصتان
بالاجماع ومن عداهما ما وقع اجماع عن نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك وظاهر
الكتاب يقتضي ان له سهما معلوما فيجب ان نوفيه اياه ونجعل النقص لاحقا بمن اجمعوا
على نقصه

طريقة اخرى ومما يدل ايضا على ذلك انا اذا نقصنا جميع ذوي السهام

وأعطينا كل واحد منهم بعض ما سمي له لأن النص خصصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة
إلى المجاز وإذا نقصنا أحدهم عدلنا فيما نخص هذا المنقوص وحده عن الظاهر والحقيقة وبقينا
ما عداه على ظاهره وحقيقته وإذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة إنما يفعل للضرورة
فقليله أولى من كثيره ولا معتبر بما يفعله مخالفونا من تسميتهم ما هو خمس في الحقيقة ربعا
وما هو أكثر من السدس سبعا بأنه سدس ساف ولا بالثمن عن التسع وما أشبه ذلك لأنهم سموا الشيء
بغير اسمه الموضوع له وخرجوا عن موجب اللغة ولم يكن إلا أن يقال لهم إذا كانت اللغة تقتضي
أن نقصان بعض السهام المذكورة أولى من إدخال النقص على الجميع فلم خصصتم من ذكرتموه
من البنات والأخوات بالنقصان دون من عداهن وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص
داخلا على غير من ذكرتموه ودخل في سهام من خصصتموهم بالنقصان الجواب أن الكل
من أوجب نقص أحد المسمين دون جميعهم خص بالنقصان من عيناه دون غيره فالقول
بأن النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيناه وخصصناه بالنقصان قول خارج
عن الإجماع فأما اعتماد من نفى العول من أصحابنا وغيرهم على أن الزوج والزوجة كانت
لكل واحد منهما فريضة تحط إلى دونها وكذلك الأبوان حطا من فريضة إلى أخرى والبنات
والأخوات لم تهبطا من فريضة إلى أخرى فدخول النقص على من لم يلحقه نقص أولى
من دخوله على من نقص فليس بشيء وإنما هو دعوى محضة وإذا قيل لهم وإذا كان الأمر
على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه ولو عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول النقص على الزوجين
والأبوين دلالة على ضعف حقهما وامتناع دخول النقص على البنات والأخوات أمارة لقوة
نصيبهما فإدخال العول على الضعيف أولى من القوي لم يجدوا فرقا صحيحا وهم يروون
هذا الترجيح عن ابن عباس رحمه الله وإذا صح عنه فلا حجة فيه لما أشرنا إليه والمعتمد
في نفي العول على ما قررناه وليس يشبه ما يقولونه في العول الديون إذا كانت على الميت
ولم تف تركته بالوفاء بها فإن الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم
من غير إدخال النقص على بعضهم وذلك أن أصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء
أموالهم من تركة الميت وليس لأحدهم مزية على الآخر في ذلك فإن اتسع المال لحقوقهم
استوفوها وإن ضاق تساهموه وليس كذلك مسائل العول لأنا قد بينا أن بعض
الورثة أولى بالنقص من بعض وأنهم غير مستوين كاستواء أصحاب الديون فافترق
الأمران ومما يمكن أن يفرق به بين العول والدين إذا ضاقت التركة عنه أن الديون
ربما اتسعت أموال الميت لاستيفائها منها وليس كذلك العول لأن الحقوق متعلقة
أجزاء مسماة لا يجوز أن تستوفى من مال واحد مع كثرة ولا قلة فكيف يشبه الديون
العول وفي أصحابنا من ذهب إلى أن البنت إنما جعل لها النصف مع الأبوين وجعل البنتين

الثلثان أيضا معهما فإذا انفردت الواحدة أو البنتان عن الأبوين تغير هذا
الفرض فهذا إنما ارتكبوه فرارا من العول حتى لا تجتمع في امرأة ماتت وخلفت بنتين
وأبوين وزوجا الثلثان والسدسان والربع وقد بينا في مسألة أمليناها مفردة
وتكلمنا فيها على شيء أخطأ فيه الفضل بن شاذان في المواريث بطلان هذه الشبهة
وأن الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف بالإطلاق وعلى كل حال وللبنتين الثلثين
على كل حال وأن قوله تعالى ولأبويه لكل واحد منهما السدس كلام مبتدأ لا يتعلق
بما تقدمه وقلنا أيضا كيف يجوز أن يريد أن للواحدة النصف وللبنتين الثلثين
مع الأبوين وهو تعالى يقول ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد فإن لم يكن
له ولد وإذا تتبعنا ذلك واستوفيناه على أنهم لا يتمكنون من مثل هذا في امرأة خلفت
زوجا وأخوين من أم وأختا من أب وأم لأن هذه المسألة فيها نصف وهو حق الزوج
وثلث وهو حق الأخوين من الأم ونصف وهو حق الأخت من الأب والأم فلا بد من
مذهب المخالف في العول والنقصان الجميع أو إفراد الأخت من الأب والأم بالنقصان
وليس لهم أن يقولوا إنما جعل للأخت النصف إذا انفردت وذلك لأن الله تعالى
شرط في استحقاقها هذا النصف نفي الولد والظاهر يقتضي أنها تستحق ذلك مع فقد
الولد على كل حال وإنما نقول إن الباقي ها هنا للأخت لدليل اقتضى العدول عن الظاهر
فيجب أن يقولوا مثل ذلك في ميراث البنت والبنتين مع الأبوين وفقدهما وإنا إنما ندخل
النقص على البنات مع دخولهن تحت الظاهر بدليل اقتضى ذلك فأما قول بعض أصحابنا
محتجا على صحة ما ذهبنا إليه من إدخال النقص على البنات فإنه لو كان مكان البنت
أو البنتين ابن أو بنون ما كان لهم إلا ما بقي والبنت ليست بأحسن حالا من الابن فيجب
أن يكون لها ما بقي وليس بمعتمد لأن الابن ليس من ذوي السهام المنصوص عليها في موضع
من المواضع وليس كذلك البنت والبنتان فأما دعوى المخالف أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه
كان يذهب إلى العول في الفرائض وأنهم يروون عنه ذلك وأنه عليه السلام سئل وهو على
المنبر عن بنتين وأبوين وزوجة فقال عليه السلام بغير روية صار ثمنها تسعا فباطلة
لأنا نروي عنه صلوات الله عليه خلاف هذا القول ونسنده إليه بالنجوم الزواهر من
عترته كزين العابدين والباقر والصادق والكاظم عليهم السلام وهؤلاء عليهم السلام أعرف بمذهب
أبيهم ممن نقل خلاف ما نقلوه وابن عباس ما تلقى إبطال العول في الفرائض إلا عنه صلوات الله عليه
ومعولهم في الرواية عنه عليه السلام أنه كان يقول بالعول على الشعبي والحسن بن عمارة
والنخعي فأما الشعبي فإنه ولد سنة ست وثلاثين والنخعي ولد سنة سبع وثلاثين وقتل
أمير المؤمنين سنة أربعين فكيف تصح روايتهما عنه والحسن بن عمارة مضعف عند أصحاب

ما تقولون في زوج وأخت لأب وأم وأخت لأب فإن قالوا للزوج النصف وللأخت للأب
والأم النصف ويسقط الأخت للأب قيل لهم لم صارت الأخت للأب والأم مقدمة
على الأخت للأب وهما يرثان مرة بالفرض ومرة بالتعصيب فيقال له إنما جعلنا للزوج
النصف وللأخت للأب والأم النصف الآخر لأن الأخت للأب والأم إذا اجتمعت مع
أخت لأب سقطت الأخت للأب وورثت جميع الميراث الأخت للأب والأم فالأخت للأب
والأم مقدمة على الأخت للأب كما كان الأخ للأب والأم مقدماً على الأخ للأب ثم قال
هذا الذي أشرنا إليه فقال لم نفي العول ولم يقل بالقياس إذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي
السهام عاماً في كل المسائل فمن أين قلتم في زوج وأختين لأب وأم للزوج النصف
للأختين النصف فإن قالوا قلنا بالإجماع في فرض الزوج ثم قال لا إجماع في ذلك فالجواب
عنه غير ما حكاه عنا لأنا نقول في هذه المسألة إن الأختين منقوصتان مما فرض لهما
من السهام بلا خلاف فيجب أن ينقصا والزوج غير مجمع على وجوب نقصه فيجب أن يكون
سهامه موفرة وإن شئت أن تقول ليس يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسألة لأنه
محال أن يكون لمال واحد نصف وثلثان ونحن بين أمرين بين أن ننقص الزوج والأختين كما فعل
أصحاب العول وبين أن ننقص إما الزوج أو الأختين فلو نقصنا الزوج والأختين معاً
لكنا عادلين عن الظاهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الأختين وإذا نقصنا الأختين
دون الزوج فإنما عدلنا عن ظاهر واحد وحملنا الآخر على حقيقته فالعدول عن ظاهر
واحد أولى من العدول عن اثنين وليس لأحد أن يقول فاعدلوا عن ظاهر الزوج ووفوا ظاهر
الأختين لأن كل من أوجب العدول في هذه المسألة عن بعض الظواهر دون بعض أوجب
العدول [illegible] وإذا كنا قد بينا فساد القول بالعول فقد أبطلنا بذكر كل ما يبتني عليه

ما يثبت إلى أن الفاضل من السهام لبيت المال وبه قال الشافعي ومالك وداود وكثير من أهل
الحجاز ومن تأمل هذا الموضع علم أن الإمامية منفردة به عمن وافقها في الرد من أهل
العراق وغيرهم لأن أولئك ورثوا العصبة والإمامية لا تورثهما وترد على ذوي الأرحام والوجوه
إذا تأمله عرف موضع انفراد الإمامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه في هذه
المسألة إجماع الطائفة وقد بينا أنه حجة ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى وأولوا
الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله فدل على أن من هو أولى بالرحم وأقرب به أولى بالميراث
وقد علمنا أن قرابة الميت وذوي رحمه أولى بميراثه من المسلمين وبيت المال وأصحاب السهام
أيضاً غير الزوج والزوجة أقرب إلى الميت من عصبته فوجب أن يكون فاضل السهام إليهم
مصروفاً فإن قيل لم تقع التصريح في الآية بأن أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في الميراث
قلنا اللفظ يحتمل الميراث وغيره فنحمله بحكم العموم على جميع ما يحتمله ومن ادعى التخصيص
فعليه الدليل ومما يمكن أن يعارض به الخصوم من رواياتهم التي يتأولونها ويوجد في
كتبهم ما رووه عن النبي عليه السلام من قوله المرأة تحوز ميراث ثلاثة عتيقها ولقيطها وولدها
فأخبر أنها تحوز جميع ميراث ابنها ولا تحوز جميعه إلا بالرد عليها دون التسمية ومما يمكن
أن يعارضوا أيضاً به ما يروونه عن النبي عليه السلام أنه جعل ميراث ولد الملاعنة لأمه ولورثتها
من بعدها وهذا يقتضي أن يكون جميع ميراثه لها ولا يكون لها الجميع إلا بالتسمية والرد ومما
يمكن أيضاً أن يعارضوا به ما يروونه عن سعد أنه قال للنبي صلى الله عليه وآله إن لي مالاً كثيراً و
ليس يرثني إلا ابنتي أفأوصي بمالي كله قال لا قال فالنصف قال لا قال فالثلث قال الثلث والثلث
كثير ووجه الدلالة من الخبر أنه قال ليس يرثني إلا ابنتي ولم ينكر عليه النبي عليه السلام وروي هذا
الخبر بلفظ آخر أنه قال أفأوصي بثلثي مالي والثلث لبنتي قال لا قال فأوصي بنصف مالي والنصف

لبنتي قال لا قال أفأوصي بثلثي مالي والثلثان لبنتي قال الثلث والثلث كثير فدل ذلك على أن البنت
قد ترث الثلثين واحتج المخالف لنا في الرد بقوله تعالى إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت
فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فجعل للأخت النصف إذا مات أخوها
ولا ولد له ولم يزدها عليه فدل على أنها لا تستحق أكثر من النصف بحال من الأحوال والجواب
عن ذلك أن النصف إنما وجب لها بالتسمية لأنها أخت والزيادة إنما تأخذها لمعنى آخر
وهو الرد بالرحم وليس يمتنع أن ينضاف سبب إلى آخر مثال ذلك الزوج إذا كان
ابن عم ولا وارث معه فإنه يرث النصف بالزوجية والنصف الآخر عندنا لأجل القرابة وعند
مخالفينا لأجل العصبة ولم يجب إذا كان الله تعالى قد سمى النصف مع فقد الولد أن لا يزاد
عليه بسبب آخر وبمثل هذا الجواب نجيبهم إذا قالوا إن الله تعالى جعل للبنت الواحدة
النصف فلا يجوز أن يزاد على ذلك لأنا قد بينا أن النصف تستحقه بالتسمية والباقي تستحقه
بسبب آخر وهو الرد فاختلف السببان واعلم أن المسائل التي تنفرد بها في الرد
كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها وإذا كنا قد بينا صحة أصولنا في الرد وما يبتنى عليه فكل مسألة
تفرعت عن هذه الأصول مردودة إليها ومبنية عليها ولا حاجة بنا إلى تكلف أعيان المسائل
كلها كما لم يفعل ذلك في باب العصبات وباب العول **المسألة المعروفة بالمشركة**
وهي زوج وأم وأخوان من أم وإخوة لأب وأم فعند الإمامية للزوج النصف وللأم باقي
المال بالتسمية والرد ولا شيء للإخوة والأخوات معاً في هذه الميراث وذهب أبو حنيفة وأصحابه
إلى أن للزوج النصف وللأم السدس ولولد الأم الثلث وأسقطوا الإخوة من الأب والأم
وهو مذهب أبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وأحد الروايتين عن ابن مسعود وزيد
وهو أيضاً مذهب داود بن علي الإصفهاني وقال مالك والشافعي الثلث بين جميع الإخوة
والأخوات بالسوية ذكورهم وإناثهم فيه سواء وروي هذا القول عن عمر وعثمان وبه قال
سعيد بن المسيب والزهري والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة
عليه وأيضاً فإن الأم في حيازة الميراث تجري مجرى الأب ولا يرث الإخوة والأخوات
مع واحد منهما فإذا أخذت الأم السدس بالتسمية فإن الباقي يكون رداً عليها لأنها أقرب
رحماً من الإخوة والأخوات وإذا كنا نرد على الأقرب فهي الأقرب من كل الإخوة فإن قيل
لنا فلو سقط من هذه الفريضة الأم وبقي زوج وأخوان من أم وإخوة من أب وأم كيف
قولكم فيها قلنا للزوج النصف وللأخوين من الأم الثلث والباقي للإخوة من الأب
والأم وإنما قلنا ذلك لأن النصف للزوج بظاهر الكتاب وكذلك للأخوين من الأم و
الإخوة من الأب والأم لا تسمية لهم فهم يأخذون ما بقي فإن قيل كيف ينقص
حظ الإخوة من الأب والأم عن حظ الإخوة للأم وقد ساووهم في القرابة من جهة الأم

ونزلوا منزلتهم وزادتهم عليهم بالقرابة من جهة الأب إن لم تزدهم ما لم تنقصهم
قلنا القياس في الشرع مطرح والاعتبار فيه النصوص وقد بينا أن الأمر على ما
ذكرناه ثم لا اعتبار بما ذكروه على أن ما ذكروه ينتقض بامرأة خلفت زوجاً وأماً
وأخاً لأم وعشرين أخوة لأب وأم لأنهم يذهبون إلى أن للزوج النصف وللأم
السدس وللأخ من الأم السدس كاملاً والسدس الباقي بين الإخوة للأب والأم و
حظ كل واحد منهم أقل كثيراً من حظ الأخ للأم مع تساويهم في قرابة الأم فعلم
أنه لا اعتبار بما ذكروه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية أنه لا يرث
مع الوالدين ولا أحدهما أحد سوى الولد والزوج والزوجة وذهب فقهاء العامة
إلى خلاف ذلك وورثوا الإخوة والأخوات مع الأم على بعض الوجوه دليلنا على صحة
ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة الذي تكرر قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى
ببعض في كتاب الله وقد علمنا أن الوالدين أقرب إلى الميت من إخوته لأنهم يتقربون
إليه بهما والوالدان يتقربان بنفوسهما وأيضاً فإن الله جعل للوالدين حقاً ما
أسقطهما عنه في بعض الأحوال ولم يفرق بين الأب والأم في ذلك وكما أن الإخوة والأخوات
لا يرثون شيئاً مع الأب كذلك يجب أن لا يرثوا مع الأم **مسألة** ومما ظن
انفراد الإمامية به ولهم فيه موافق متقدم أن الميت إذا خلف أبوين وزوجاً أو زوجة
أنه يبدأ بإخراج حق الزوجة أو الزوج وما يبقى بعد ذلك فللأم منه الثلث من الأصل
لا ثلث ما بقي وما بقي بعد حق الزوج أو الزوجة وحق الأم فهو للأب فإن كان ميت
خلف زوجة وأبا وأما فللزوجة الربع وللأم الثلث وللأب ما بقي وهو خمسة أسهم
من اثني عشر سهماً ولو خلفت الميتة زوجاً وأبوين فللزوج النصف ثلاثة أسهم من ستة
أسهم وللأم الثلث سهمان وللأب سهم واحد وقد روي أن عبد الله بن عباس كان
يقول هذا القول بعينه وشريح وأنهما لم يرجعا عنه وروي عن ابن سيرين مثل قول
ابن عباس في امرأة وأبوين وخالفه في زوج وأبوين فأعطى الأم في زوج وأبوين ثلث
ما بقي وقال باقي الفقهاء المتقدمون والمتأخرون بخلاف ذلك وقالوا إن للأم ثلث
ما بقي وما بقي فللأب والدليل على صحة ما ذهبنا إليه في هذه المسألة الإجماع المتردد
وأيضاً قول الله تعالى فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فأوجب لها
من تركتها ثلثاً من أصل المال لأن إطلاق قولنا ثلث أو نصف أو سدس يقتضي أن يكون من
أصل المال دون بعض من أبعاضه ألا ترى أنه تعالى لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد و
الربع مع وجوده وللزوجة الربع مع فقده والثمن مع وجوده وكذلك كل من سمي له سهماً
كالبنت الواحدة والبنتين لم يفهم أحد من العلماء أن ذلك المسمى إلا من أصل المال دون بعضه

أبويه وابنا ابن أن للبنتين الثلثين ولكل واحد من الأبوين السدس وما يبقى فهو رد على البنتين وأحد الأ
بوين وليس لابن الابن شيء وخالف سائر الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن السدس الباقي من هذه
الفريضة لابن الابن والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة المتردد أن
أحد الأبوين أقرب إلى الميت من ابن ابنه والقربى مراعاة في الميراث فكيف يجوز أن يرث البعيد
مع القريب ولأن مخالفينا يعولون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن النبي عليه السلام ما أبقت
الفرائض فلأولى عصبة ذكر وقد أسلفنا من الكلام في إبطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم
لو كان صحيحا لكان الأب بأن يكون هو الأولى بالميراث من ابن الابن فلو راعينا التعصيب الذي
يراعونه لكان الأب أحق من ابن الابن به **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول
بأنه لا تحجب الأم عن الثلث إلى السدس من الإخوة من الأم خاصة وإنما تحجبها عنه الإخوة من الأب
والأم أو من الأب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن الإخوة من الأم يحجبون كما
تحجب الإخوة من الأب والأم دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع الذي قد تكرر فإذا
احتج علينا بظاهر قوله تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس وأن الاسم يتناول الإخوة
من الأم خاصة كما يتناول الإخوة من الأب والأم **قلنا** هذا العموم يرجع عن ظاهره بالإ
جماع فإنه لا خلاف بين الطائفة في هذا وقول من يقول من أصحابنا كيف يجوز أن تحجبها
الإخوة من الأم وهم مع كما لها ومؤونتها ليس بعلة في سقوط الحجب فإنما اتبعوا في ذلك
لفظ الرواية فإنهم يروون عن أئمتهم عليهم السلام أنهم لا يحجبونها لأنهم في نفقتها ومؤونتها
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأنه لا يرث مع الولد ذكرا كان أو أنثى
أحد إلا الوالدان والزوج والزوجة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا للإخوة والأخوات
والعمومة وأولادهم نصيبا مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع
المتردد أنه لو جاز أن يرث أحد ممن ذكرناه مع البنات لجاز أن يرث مع البنين لأن اسم
الولد يتناول الجميع ولأن قربى البنت كقربى الابن وما يعولون عليه من خبر العصبة قد
تقدم الكلام عليه وبيان ما فيه **مسألة** ومما انفردت الإمامية به أن الولد الذكر
الأكبر يفضل دون سائر الورثة بسيف أبيه وخاتمه ومصحفه وباقي الفقهاء يخالف في ذلك
والذي يقوى في نفسي أن التفضيل للأكبر من الذكور بما ذكر إنما هو بأن يخص بتسليمه إليه و
تحصيله في يده دون باقي الورثة وإن احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال انفراد من الفقهاء
لأنهم لا يوجبون ذلك ولا يستحسنونه وإن كانت القيمة محسوبة عليه وإنما قوينا ما بيناه
وإن لم يصرح به أصحابنا لأن الله تعالى يقول يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين
وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الأنثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرهما
وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أن لهم السهام المذكورة من جميع تركة الميت

فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه
الظواهر وأصحابنا لم يجمعوا على أن الذكر الأكبر مفضل بهذه الأشياء من غير احتساب
بالقيمة وإنما عولوا على أخبار رووها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه من غير تصريح
باحتساب عليه أو نفيه وإذا خصصناه بذلك اتباعا لهذه الأخبار واحتسبنا بقيمته
عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه
الأشياء فذلك أولى ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنه القائم
مقام أبيه والساد مسده فهو أحق بهذه الأمور من النسوان والأصاغر للرتبة والجاه
مسألة ومما انفردت الإمامية به أن ولد الصلب يحجب من كان أهبط
منه ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا أو أنثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى
أن لولد الولد نصيبا مع بنات الصلب والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع
الطائفة أن الذكر من ولد الصلب إنما يحجب من هو أسفل منه لأنه ولد صلب في القرابة
القريبة من الميت وهذا ثابت في الأنثى والذكر فلو جاز أن يرث ولد الولد مع ولد الصلب
إذا كان أنثى جاز مثل ذلك في الذكر **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
أن الزوج يرث المال كله إذا لم يكن وارث سواه فالنصف بالتسمية والنصف الآخر
بالرد وهو أحق به من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم إلى
أن النصف له والنصف الآخر لبيت المال والحجة لنا في ذلك إجماع الطائفة عليه فإذا قيل
كيف يرد على من لا قرابة له ولا نسب وإنما يورث بسبب وإنما يرد على ذوي الأر
حام ولو جاز أن يرد على الزوج لجاز أن يرد على الزوجة حتى تورث جميع المال إذا لم يكن
وارث سواها **قلنا** الشرع ليس يؤخذ قياسا وإنما يتبع فيه الأدلة الشرعية
وليس يمتنع أن يرد على من لم يكن ذا رحم وقرابة إذا قام الدليل على ذلك وأما الزوجة
فقد وردت رواية شاذة بأنها ترث المال كله إذا انفردت كالزوج لكن لا معول
على هذه الرواية ولا تعمل الطائفة بها وليس يمتنع أن يكون للزوج مزية في هذا الحكم
على الزوجة كما كانت له مزية عليها في تضاعف حقه على حقها **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية أن الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئا بل تعطى بقيمة حقها
من البناء والآلات دون قيمة العراص وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع
وغيرها في تعلق حق الزوجات والذي يقوى في نفسي أن هذه المسألة جارية مجرى
المسألة المتقدمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف وأن الرباع وإن لم تسلم
إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها والطريقة في نصرة ما قويناه هي الطريقة في نصرة

المسألة الاولى وقد تقدم بيان ذلك وبكن ان يكون الوجه في صد الزوجة عن الرباع انها ربما تزوجت واسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفى او يغبطه او يحسده فيثقل ذلك على اهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك الى اجمل الوجوه **مسألة** ومما انفردت بها الامامية انه لا يرث مع الاخت للاب والام احد من الاخوة ولا الاخوات للاب خاصة كما لا يرثون مع الاخ للاب والام وخالف باقي الفقهاء في ذلك فورثوا الاخت من الاب مع الاخت من الاب والام دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا ما منع من ميراث ولد الاب خاصة مع الذكور من ولد الاب والام يمنع من ميراثهم مع الاناث لان اسم الولد شامل لهم وما كذا القرابة ثابت في الجميع ولا وجه للتفرقة بينهم ه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان بني الاخوة يقومون مقام ابائهم في مقاسمة الجد ومشاركته وخالف باقي الفقهاء في ذلك وحجتنا على ذلك اجماع الطائفة ولا اعتراض لهم علينا بان الجد اقرب الى الميت من ابن اخيه لانهم لا يراعون في الميراث القربى ولان ابن الاخ قد ورث من سمى الله تعالى له سهما في النص وليس كذلك الجد فهو اقوى سببا منه والقول على اجماع الطائفة ولا علة للاحكام الشرعية نعرفها اكثر من المصلحة الدينية على سبيل الجملة من غير معرفة بتفصيل ذلك **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من لاعن زوجته دون الحاكم بينهما الفرقة المؤبدة ان عاد بعد ذلك واقر بالولد واكذب نفسه لا يورث من الولد بل يورث الولد منه ولا يورث هذا الراجع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد بينا الكلام في هذه المسألة في باب اللعان من هذا الكتاب فلا معنى لاعادته **مسألة** ومما انفردت به الامامية عن اقوال باقي الفقهاء في هذه الازمان القريبة وان كان لها موافق متقدم الزمان القول بان المسلم يرث الكافر وان لم يرث الكافر المسلم وقد روى الفقهاء في كتبهم موافقة الامامية على هذا المذهب عن زين العابدين علي بن الحسين ومحمد بن الحنفية عليهما السلام وعن مسروق وعبد الله بن معقل المزني وسعيد بن المسيب ويحيى بن يعمر ومعاذ بن جبل ومعاوية بن ابي سفيان وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه دليلنا بعد اجماع الطائفة المتردد جميع ظواهر ايات المواريث لان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يعم الكافر والمسلم وكذلك اية ميراث الازواج والزوجات والكلالة وظواهر هذه الايات كلها تقتضي ان الكافر كالمسلم في الميراث فلما اجمعت الامة على ان الكافر لا يرث المسلم اخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم وبقي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم

للمسلم ولا يجوز ان يرجع عن هذا الظاهر لاخبار الاحاد التي يروونها لانها توجب الظن ولا نخص بها ولا نرجع عما يوجب العلم من ظواهر الكتاب ولان اكثرها مطعون على رواته مقدوح فيهم ولانها معارضة باخبار كثيرة يروونها ايضا مخالفونا ويوجد في كتبهم ولان اكثرها له تاويل نوافق مذهبنا وتفصيل هذه الجملة ان مخالفنا في هذه المسألة يعول على خبر يرويه الزهري عن علي بن الحسين عليهم السلم عن عمرو بن عثمان بن عفان عن اسامة بن زيد ان النبي عليه السلم قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه واله انه لا يتوارث اهل ملتين وعن عامر الشعبي عن النبي عليه السلم نحوه وعن الزهري عن سعيد بن المسيب قال مضت السنة ان لا يرث المسلم الكافر ولم يورث عمر بن الخطاب الاشعث بن قيس من عمته اليهودية وقال الزهري كان المسلم لا يرث الكافر في عهد النبي عليه السلم وعهد ابي بكر وعمر وعثمان فلما ولي معوية ورث المسلم من الكافر واخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع السنة الاولى وكل هذه الاخبار اذا سلمت من القدح والجرح انما توجب الظن دون العلم اليقين ولا يجوز ان نرجع بها ولا بشيء منها عما يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى فاما خبر اسامة فمقدوح فيه لان اسامة تفرد به عن النبي عليه السلم وتفرد به ايضا عنه عمرو بن عثمان وتفرد به علي بن الحسين عليه السلم عن عمرو وتفرد به الزهري عن علي بن الحسين عليهم السلم وتفرد الراوي بالحديث مما يوهنه ويضعفه لوجوه معروفة وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري فقال عن عمرو بن عثمان ولم يذكر علي بن الحسين عليهما السلم واختلاف الرواية ايضا فيه مما يضعفه ومما يضعف هذا الخبر ان علي بن الحسين عليه السلم كان يورث المسلم من الكافر بلا خلاف فلو روى فيه سنة لما خالفها وروى احمد بن حنبل عن يعقوب عن ابيه عن صالح عن الزهري ان علي بن الحسين عليهما السلم اخبره ان عثمان بن عفان واسامة بن زيد قالا لا يرث المسلم الكافر من غير ان يسنداه الى النبي عليه السلم وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر دال على ضعفه واما حديث عمرو بن شعيب فان الحفاظ لا يثبتونه عن النبي عليه السلم ويذكرون انه من قول عمر بن الخطاب وعمرو بن شعيب مضعف عند اصحاب الحديث ومما يوهنه ايضا تفرده به عن ابيه وتفرد ابيه به عن جده وتفرد جده به عن النبي عليه السلم وعمرو بن شعيب يعني عبد الله بن عمرو الذي هو جده وانما يرسل عنه واما خبر الشعبي عن النبي عليه السلم فهو مرسل وقول سعيد بن المسيب انه سنة لا حجة فيه لان ذلك خبر عن اعتقاده ومذهبه فيجوز ان يريد انه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي عليه السلم وما سنه غير النبي عليه السلم من ذكرناه يجوز ان يكون خطأ كما يجوز ان يكون صوابا وكان من مذهب سعيد بن المسيب توريث المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون عنده في خلاف ذلك سنة على ان هذه الاخبار معارضة مقابلة بما يروونه مخالفونا ويوجد في كتبهم مثل الخبر الاول

يورثه عمرو بن ابي حكيم عن عبد الله بن بريدة ان اخوين اختصما الى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم
فورث المسلم منهما وقال حدثني ابو الاسود الدؤلي ان رجلا حدثه ان معاذا قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول الاسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم ونظائر هذا الخبر موجودة
كثيرة في روايتهم فاما رواية الشيعة في هذه المسألة فلا تحصى واما الخبر المتضمن لنفي التوارث
بين اهل ملتين فنحن نقول بموجبه لان التوارث تفاعل وهو مقتضى ان يكون لكل واحد منهما
يرث صاحبه واذا ذهبنا الى ان المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه فما اثبتناه بينهما
توارثا ومما عول بعض المخالفين لنا في هذه المسألة على ان المواريث بنيت على النصرة
والموالاة بدلالة قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا
فقطع بذلك الميراث بين المسلم المهاجر وبين المسلم الذي لا يهاجر الى ان نسخ ذلك بانقطاع
الهجرة بعد الفتح وكذلك يورث الذكور من العصبة دون الاناث لنفي العقد والنصرة
عن النساء وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد لنفي النصرة وهذا ضعيف جدا لانا اولا لا
نسلم ان المواريث بنيت على النصرة والمعونة لان النساء يرثن والاطفال ولا نصرة لهما
وعلة ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل وان كنا نعلم على سبيل الجملة انها المصلحة
وبعد فان النصرة مبذولة من المسلم للكافر في الواجب وعلى الحق كما انها مبذولة للمسلم
بهذا الشرط **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان المطلقة المبتوتة
في المرض ترث المطلق لها ما دام في مرضه ذلك ما بين طلاقها وبين سنة واحدة بشرط
الا تتزوج فان تزوجت فلا ميراث لها وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا فيه ما
اعتبرناه لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه اذا طلق امراته ثلاثا في مرضه ثم
مات في مرضه وهي في العدة فانها ترثه فان مات بعد انقضاء العدة لم ترثه فان صح
من مرضه ثم مرض ثم مات لم ترثه وقال الحسن عن زفر ان صح من مرضه ثم مرض ثم
مات من مرضه وهي في العدة ورثته ايضا وقول الثوري والاوزاعي مثل قول زفر
وكذلك قول الحسن بن حي وقال مالك اذا طلق امراته وهو مريض قبل الدخول بها فان
لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها وان تزوجت عشرة ازواج كلهم طلق في
المرض فانها ترث جميعهم اذا ماتوا قبل ان يصحوا من المرض وذكر الليث ان ابن
شبرمة سال ربيعة عن المريض يطلق امراته فقال ترثه ولو تزوجت بعشرة ازواج
وقال مالك فان صح من مرضه صحة معروفة ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول الليث
وقال الشافعي لا ترث المبتوتة وان مات وهي في العدة واجمعوا على ان المراة لو ماتت
لم يرثها فبان بهذا الشرح ان الامامية منفردة بقولها والذي يدل على صحته الاجماع
المتكرر الذي قد بينا ان فيه الحجة وايضا فان الاغلب والاظهر ان الرجل انما يبت

امراته في مرضه فرارا من ان ترثه فاذا حكم لها بانها ترثه مدة سنة كان ذلك كالقصاص ورادعا عن
هذا الفعل **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من اشكلت حاله من الخناثى
في كونه ذكرا او انثى اعتبر حاله بخروج البول فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال
خاصة ورث ميراث الرجال وان كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث
النساء وان بال منهما معا نظر الى الاغلب والاكثر منهما فعمل عليه وورث به فان
تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر بعدد الاضلاع فان اتفقت ورث
ميراث الاناث وان اختلفت ورث ميراث الرجال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا
فيه اقوالا مختلفة كلها تخالف قول الشيعة في ذلك لان ابا حنيفة وان كان قد روي
عنه اعتبار البول كما تعتبره الامامية فانه يذهب الى انه متى خرج البول من الفرجين
جميعا ورثه باخس احواله فان كان اخس احواله ان يكون ذكرا اعطاه ذلك وان كان
اخس احواله ان يكون انثى اعطاه ذلك والشافعي يعطي الخنثى ميراث امراة ويوقف
بقية المال حتى يتضح امره فاقوال الجميع اذا تاملت علم انها خارجة عن اقوال الامامية
ومنفردة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان باقي الفقهاء
عولوا عند اشكال الامر وتقابل الامارات على راي وظن وحسبان وعولت الامامية
فيما الحكم به في الخنثى على نصوص وشرع مجرد فقولها على كل حال اولى **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان المفقود يحبس ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الارض
كلها اربع سنين فان لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسم المال بين ورثته وخالف باقي
الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا مختلفة فذهب بعضهم في مال المفقود انه يوقف ماله
سبعين سنة بعد سنة يوم فقد ثم يقسم بين الاحياء من ورثته وقال آخرون يوقف تمام
مائة وعشرين سنة واقوال الفقهاء المختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهب اليه الامامية
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان من خالفنا يعول فيما يذهب
اليه على القياس والظن وقد بينا ان ذلك لا مدخل له في الاحكام الشرعية **مسألة**
ومما يظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق قولها بان القاتل خطأ يرث المقتول لكنه
لا يرث من الدية ووافق الامامية على هذا المذهب عثمان البتي وذهب الى ان قاتل الخطأ
يرث ولا يرث قاتل العمد وقال ابو حنيفة واصحابه لا يرث قاتل عمد ولا خطأ الا ان يكون
صبيا او مجنونا فلا يحرم الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتل
شيئا ولا من ماله فان قتله خطأ لم يرث من ديته ويرث من سائر ماله وهو قول الاوزاعي
وهذا كما تراه موافقة للامامية وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال الثوري
لا يرث القاتل من مال المقتول ولا من ديته وحكى المزني عن الشافعي انه قال اذا قتل الباغي

العادل والعادل الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد ويدل ايضا عليه ظواهر آيات المواريث كلها مثل قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم فاذا عورضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لم يثبت مثله في قاتل الخطاء
ويمكن ان يقوى ذلك ايضا بان الخاطي معذور غير مذموم ولا مستحق للعقاب فلا يجب
ان يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة فان احتج المخالف بقوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان القاتل وارثا لما
وجب عليه تسليم الدية فالجواب عن ذلك ان وجوب تسليم الدية على القاتل الى اهله
لا يدل على انه لا يرث ما دون هذه الدية من تركته لانه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم
الدية واكثر ما في ذلك ان لا يرث من الدية التي يجب عليه تسليمها شيئا والى هذا نذهب

مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من مات وخلف مالا وابا مملوكا واما
مملوكة فان الواجب ان يشترى ابوه وامه من تركته ويعتق عليه ويورث باقي التركة
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن ابن مسعود في ان الرجل اذا مات وترك ابا
مملوكا انه يشترى من تركته ويعتق والذي يدل على صحة ما ذهبت اليه الامامية الاجماع
المتردد ولان قولنا مفض الى قربة وعبادة وهو العتق فهو اولى.

مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ما ذهبوا اليه من ان الوصية للوارث جائزة وليس للوارث ردها
وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وان كان الجمهور والغالب على خلافه والذي يدل
على صحة ما ذهبوا اليه من ذلك بعد الاجماع المتردد قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهذا نص في موضع الخلاف وايضا قوله تعالى
من بعد وصية يوصي بها او دين وهذا عام في الاقارب والاجانب فمن خص به الاجانب دون الاقارب
فقد عدل عن الظاهر بغير دليل وايضا فان هذا احسان الى اقاربه وقد ندب الله الى كل
احسان عقلا وسمعا ولم يخص بعيدا من قريب بذلك ولا فرق بين ان يعطيهم في حياته من ماله
وفي مرضه وبين ان يوصي بذلك لانه احسان اليهم وفعل مندوب اليه فان قالوا ان الآية منسوخة
بآية المواريث وبما يروى عن النبي عليه السلم من طرق مختلفة من انه لا وصية لوارث فالجواب
عن ذلك ان النسخ بين الخبرين انما يكون اذا تنافى العمل بموجبهما ولا تنافي بين آية المواريث
وآية الوصية والعمل بمقتضيهما جميعا جائز سائغ فكيف يجوز ان يدعى في آية المواريث انها
ناسخة لآية الوصية مع فقد التنافي فاما الاخبار المروية في هذا الباب فلا اعتبار بها
لانها اذا سلمت من كل قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي الى العلم اليقين
ولا يجوز ان ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله الذي يوجب العلم واذا كنا لا نخصص كتاب الله
باخبار الآحاد فاولى ان لا ننسخه بها وقد بينا ذلك في كتابنا في اصول الفقه وبسطناه ومعول

القوم على خبر يرويه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة عن النبي
عليه السلم انه قال لا يجوز لوارث وصية وعلى خبر يرويه اسمعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم
عن ابي امامة الباهلي قال سمعت النبي عليه السلم يقول في خطبته عام حجة الوداع الا
ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وعلى خبر يرويه اسحق بن ابرهيم
الهروي عن سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن النبي عليه السلم انه
قال لا وصية لوارث فاما خبر شهر بن حوشب فهو عند نقاد الحديث مضعف كذاب
ومع ذلك فانه تفرد به عن عبد الرحمن بن غنم وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو بن خارجة
وليس لعمرو بن خارجة عن النبي عليه السلم الا هذا الحديث ومن البعيد ان يخطب النبي عليه السلم
في الموسم بانه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه المطيفون به من صحابته ويرويه اعرابي
مجهول وهو عمرو بن خارجة ثم لا يرويه عن عمرو الا عبد الرحمن ولا يرويه عن عبد الرحمن
الا شهر بن حوشب وهو ضعيف منهم عند جميع الرواة فاما حديث ابي امامة فلا يثبت
وهو مرسل لان الذي رواه عنه شرحبيل بن مسلم وهو لم يلق ابا امامة ورواه عن شرحبيل
اسمعيل بن عياش وحده وهو ضعيف وحديث عمرو بن شعيب ايضا مرسل وعمرو ضعيف
لا يحتج بحديثه وحديث جابر اسنده ابو موسى الهروي وهو ضعيف متهم في الحديث
وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابرا ولم يسندوه وما روي عن ابن عباس لا اصل
له عند الحفاظ ورواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عطاء الخراساني وعطاء الخراساني
ضعيف ولم يلق ابن عباس وانما ارسله عنه وربما تعلق بعض المخالفين بان الوصية للوارث
ايثار لبعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء بين الاقارب ويدعو الى عقوق
الموصي وقطيعة الرحم وهذا ضعيف جدا لانه ان منع من الوصية للاقارب ما ذكروه منع
من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة بالبر والاحسان لان ذلك يدعو الى الحسد والعداوة
ولا خلاف في جوازه وكذلك الاول   تم الكتاب والحمد لله رب العالمين والصلوة على خير
خلقه محمد وآله الطاهرين

وفرغ من تحبيره ابو الحسن علي بن ابرهيم بن الحسن بن موسى الفراهاني
يوم الثلثا الخامس والعشرون من ذي القعدة سنة احدى وتسعين
وخمس مئة تقربا الى الله تعالى وطلبا لثوابه ببلدة قاسان في داره بباب
ولان وكتب بخطه حامدا ومصليا وحسبنا الله ونعم الوكيل

من استعان بغير الله في طلب

فان ناصره عجز وخذلان